Wider die Abrenuntiation

bei der Kindertaufe.

Ein Conferenzvortrag, mit nachträglichen Bemerkungen und einer exegetisch-dogmatischen Abhandlung über 1. Cor. 7, 14 versehen

von

Carl Wilhelm Otto,

Doctor der Theologie, Consistorialrath, Superintendent und Past. primar. in Glauchau.

Zwickau, 1864.

Buchhandlung des Volksschriften-Vereins.

Julius Döhner.

Druck von Ernst Stürke in Schneeberg.

Vorwort.

Den nachstehenden Vortrag über die Abrenuntiationsfrage habe ich den 6. October vorigen Jahres vor den zur Herbstconferenz in Zwickau versammelten Amtsbrüdern gehalten. Bei der Übernahme des Vortrags hatte ich den Wunsch ausgesprochen, daß eine Discussion nicht stattfinden möchte, weil ich oft genug erfahren habe, wie unfruchtbar, ja unerquicklich eine Discussion ist, bei welcher die nöthigen Unterlagen fehlen, und ich doch nicht voraussetzen durfte, daß die Versammelten sich von vorn herein im vollständigen Besitze derselben befinden oder sie nach einmaligem Hören des Vortrags sich aneignen würden. Meinem Wunsche kam der Beschluß der Versammlung entgegen, welche mit weit überwiegender Stimmenmehrheit die Discussion ablehnte. Somit ist in der Conferenz selbst weder ein **dissensus**, noch ein **consensus** ausgesprochen worden. Wohl aber hat man mich aufgefordert, meinen Vortrag dem Drucke zu übergeben, um ihn in Muße einer eingehenden Prüfung unterziehen zu können. Diese Aufforderung glaubte ich nicht ablehnen zu

dürfen. Indeß gewann ich sehr bald aus mancherlei Relationen, sowie aus den in No. 44 des Sächsischen Kirchen- und Schulblatts mitgetheilten Bedenken die Überzeugung, daß es nicht wohlgethan sein würde, den Vortrag ohne jede Erläuterung in die Öffentlichkeit hinausgehen zu lassen; auch wurde von mehren Seiten dringend gewünscht, daß ich die für den besprochenen Gegenstand sehr wichtige Stelle 1. Cor. 7, 14 einer eingehenden exegetisch-dogmatischen Erörterung unterziehen, und dieselbe dem Abdruck des Vortrages beigeben möchte. Für diese Arbeiten konnte ich gehäufter Amtsgeschäfte wegen vor Weihnachten keine Zeit gewinnen; dann hinderte mich anhaltende Kränklichkeit. Unter diesen Umständen werden die theuren Amtsbrüder mich entschuldigen, wenn ich erst jetzt das gegebene Versprechen erfülle.

Was den Inhalt des Vortrags anlangt, so enthalten die Anmerkungen Alles, was mir für jetzt einer nachträglichen Erläuterung bedürftig erschien. Ich habe daher nichts weiter, als den Wunsch hinzuzufügen, daß meine Arbeit, welche ohne die Aufforderung meiner hochgeehrten Amtsbrüder schwerlich jemals in die Öffentlichkeit getreten wäre, nun auch eine freundliche und brüderliche Beurtheilung finden möge.

Glauchau, den 17. Februar 1864.

Dr. C. W. Otto.

Conferenz-Vortrag.

Von dem Hochwürdigen Herrn Vorsitzenden aufgefordert, für die heutige Conferenz einen Vortrag vorzubereiten, habe ich nach einigem Kampfe mit meiner Vorliebe für exegetische Stoffe ein in unsre Taufpraxis einschlagendes Thema, nämlich die Abrenuntiationsfrage gewählt, nicht weil es besonders dankbar ist, darüber zu sprechen, sondern weil mir diese Frage vor vielen andern einer gründlichen Erörterung bedürftig zu sein scheint, und zwar gerade in unsern Tagen, in welchen sie ihre Bedeutung uns zu wiederholten Malen recht fühlbar gemacht hat. Die Reichenbacher Vorgänge*) sind noch in frischem Andenken. In den größeren Pastoralconferenzen dieses Jahres ist der Gegenstand jedesmal, sei es von der einen oder von der anderen Seite, zur Besprechung gekommen. In der Frühjahrsconferenz zu Meißen forderten mehrere Stimmen eine feste einheitliche Form für die Abrenuntiationsfrage; in der Leipziger Conferenz erkundigte man sich, ob die von D. Thomasius aufgestellten Grundsätze in Betreff statthafter Concessionen auch auf die Abrenuntiationsfrage anzuwenden seien? Es lag selbstverständlich nicht in der Aufgabe der genannten Conferenzen, diese Fragen eingehend zu beantworten. Aber nicht bloß in unsrer Landeskirche wird dieser Gegenstand vielfach bewegt; die Beschäftigung damit scheint in der Luft zu liegen. So bringt das diesjährige Kirchen- und

*) Für die Außersächsischen Leser bemerke ich, daß der Diaconus Böttcher in Reichenbach wegen Gebrauchs der Abrenuntiationsformel in Weiterungen verwickelt wurde, welche eine Zeit lang die Presse, Landtag und Ministerium beschäftigten. Man sehe Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1862 No. 29—31. 33

Schulblatt in No. 14 den Abdruck einer Hannöverschen Cult-Ministerialverordnung, welche den Factor Esmarch zu Dannenberg wegen seiner Bedenken gegen den Gebrauch der Abrenuntiationsformel bei der Taufhandlung zurechtweist. Dem Vernehmen nach geht die Sache auch in Preußen um, obgleich der dem aufgeklärten Publicum so ärgerliche Teufel in der Preußischen Abrenuntiationsformel einfach als der Böse auftritt. Der Redacteur des Kirchen- und Schulblatts hat Recht, wenn er sagt: „die Frage von der abrenuntiatio in der heiligen Taufe drängt sich jetzt so in den Vordergrund, daß wir bald nicht länger werden anstehen können, sie in ernste gemeinsame Erwägung zu ziehen."

Forschen wir nach dem tieferen Grunde des dermaligen Interesse's, so werden wir ihn nicht in lebhafteren liturgischen Studien der wissenschaftlichen Theologen, auch nicht in den aus tieferer dogmatischen Erkenntniß hervorgegangenen Bedenken der practischen Geistlichen gegen die Correctheit des Taufformulars suchen dürfen. Vielleicht ist dem einen oder dem anderen die liturgische Concinnität oder die dogmatische Richtigkeit der Abrenuntiationsformel zweifelhaft geworden; aber aus solchen individuellen Zweifeln ist das allgemeine Interesse nicht zu erklären. Wir geben der Wahrheit die Ehre, wenn wir zugestehen, daß die Anregung zu wiederholter Prüfung der Formel uns aus der Gemeinde gekommen ist, und zwar nicht aus dem lebendigen und bekenntnißgetreuen Theile derselben, sondern aus der Mitte solcher Glieder, von denen wir fürchten, daß sie dem Glauben entfremdet und dem Zeitgeiste verfallen sind. Ist nun auch der bei Weitem größte Theil der practischen Geistlichen mit den Bedenken und Forderungen solcher Leute verschont geblieben, so ist doch keiner sicher, daß die Frage nicht auch an ihn kommt. Daher das allgemeine Interesse. Wir möchten darüber klar werden, was ohne Verletzung des Gewissens zu thun sei, wenn aus der Gemeinde heraus ungestüm die Beseitigung althergebrachter liturgischer Formeln gefordert wird; insbesondere wenn man uns die Weglassung der Abrenuntiationsfrage bei der Taufhandlung zumuthet, da wir doch zu wissen meinen, daß die Forderung eben nur den Sinn hat, eine an und für sich völlig richtige Lehre nicht zu Worte kommen zu lassen. Sollen wir bei solcher Sachlage nicht dafür halten, daß wir uns in statu confessionis befinden, und daß wir die Pflicht haben, die angefochtene Formel um jeden Preis zu

vertheidigen? Es ist nicht zu leugnen, daß einige die Sache so und noch viel schärfer aufgefaßt haben. Ich denke dabei an den Hermannsburger Harms, der in der 5ten Nummer seines diesjährigen Missionsblattes empfiehlt, Eltern, welche solche Forderung stellen, geradezu in den Bann zu thun. Von dieser Empfehlung kann ich freilich keinen Gebrauch machen; Sie, meine theuren Amtsbrüder, wahrscheinlich auch nicht. Denn fürs Erste haben wir die Abrenuntiationsformel nicht für die sedes der unbequemen Doctrin anzusehen, so daß mit ihrer Weglassung auch das Bekenntniß zu einer völlig schriftgemäßen Lehre in Wegfall käme. Der 2te Artikel des christlichen Glaubens, sowie das 4te Hauptstück von der heiligen Taufe drücken diese Lehre an dem rechten Orte so klar und bestimmt aus, daß an Verdunkelung oder Wegfall im Bekenntnisse so lange nicht gedacht werden kann, als die genannten Documente in Geltung bleiben. Es wäre doch sehr verkehrt, jede Lehre an jedem Orte vertheidigen zu wollen. Für's Zweite meine ich doch die Erfahrung gemacht zu haben, daß viele von den Leuten, welche gegen die Abrenuntiationsformel eifern, die anderweite Erwähnung des Teufels im seelsorgerlichen Gespräch, in Beichte und Predigt ruhig geschehen lassen, ja wohl gar ihr sich zugänglich zeigen. Wenn ich nun damit keineswegs behaupten will, daß sie über dies Lehrstück je nach Umständen bald richtiger, bald unrichtiger urtheilen, in der Hauptsache aber der kirchlichen Lehre nicht widerstreben, so dürfte doch soviel hieraus abfolgen, daß sie ruhiger und zugänglicher, oder unruhiger und unzugänglicher sind, je nachdem das Lehrstück zur Anwendung kommt, daß aber die für den practischen Seelsorger unschätzbare Zugänglichkeit sofort aufhört, wenn der Satan in liturgische Beziehung zu ihrem eigenen Fleisch und Blut gesetzt wird, so daß ich nicht ganz mit denen übereinstimme, welche die Polemik gegen die Formel in einem wissenschaftlichen Purismus suchen, sofern nämlich ein nicht Existirendes als existirend behauptet wird. Vielmehr suche ich den Hauptgrund der aufgeregten Polemik in großer Empfindlichkeit darüber, daß ein Zusammenhang bestehen soll zwischen ihren Kindern und dem Fürsten der Finsterniß.

Somit ist immerhin die Formel als Formel und nicht bloß wegen der darin enthaltenen Lehre angefochten. Je öfter aber dergleichen Angriffe sich wiederholen, desto sorgsamer haben wir in Erwägung zu ziehen, ob nicht der Widerspruch einige Momente

der Wahrheit in sich enthalte. Für den Theologen ist nichts gefährlicher, ja unwürdiger, als dogmatische oder liturgische Sätze mit Haut und Haaren festhalten und vertheidigen zu wollen, weil sie doch auch eine anerkannt richtige Lehre enthalten. Es könnte ja sein, daß diese Lehre in falsche Beziehung gesetzt, und damit der ganze Satz unwahr geworden wäre. Es ist das die Weise des ungelehrten Volkes, den Kampf gegen hergebrachte Lehre und Form so zu führen, daß um einiger Wahrheitsmomente willen ganz verkehrte Behauptungen vertheidigt werden; die Pflicht des Theologen aber, es nicht dem Volke gleich zu thun, sondern Wahres und Unwahres zu unterscheiden und dem Ersteren seine Anerkennung nicht zu versagen, selbst wenn es von Widersachern vorgebracht wird. Das bequeme Auskunftsmittel, daß drüben nur Welt, und wiederum Welt kämpft, und daß es darum allein richtig sei, sich rein negativ zu verhalten, werde ich niemals billigen. Denn trotz mancher schartiger Äußerungen aus gegnerischem Munde möchte ich doch an der wohl gegründeten Überzeugung festhalten, daß innerhalb der Christenheit niemals pure Welt, oder, um in einem andern Bilde zu reden, reines Unkraut ohne allen Weizen gefunden wird. Ich möchte mich daher hüten, Gegensätze gegen Hergebrachtes, selbst wenn sie von notorisch Schwachgläubigen vertreten werden, für rein weltliche, fleischliche Reaction zu halten, denn der Begriff der Christenheit, selbst wenn er sich äußerlich noch so kümmerlich realisirt, schließt eine völlige Emancipation von der objectiven Geistesmacht entschieden aus. Auch in dem Unsinn der christlichen Massen möchte ich Wahrheitsmomente anerkennen, und ich halte das für einen großen Trost gerade in dieser bedrängten Zeit. Auf Grund dieser Stellung aber muß ich erklären, daß die rein negative Haltung protestantischer Theologen den Gegnern der Abrenuntiationsformel gegenüber vom Übel ist. Ich bin nicht der Meinung, daß wir die überlieferte Form um jeden Preis zu vertreten haben,[1]) zumal in unsrer vaterländischen Kirche, in welcher das Regiment uns eine sehr freie Stellung zu dieser Frage ermöglicht hat. Vielmehr wird unsre Aufgabe sein, auf das Sorgfältigste zu prüfen, ob die Abrenuntiationsformel bei der Taufe christlicher Kinder berechtigt sei oder nicht.

Die Frage nach Recht oder Unrecht der Abrenun-

---

[1]) Siehe Anmerkungen im Anhange.

tiationsformel bei der Kindertaufe bezeichne ich nunmehr als den speziellen Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung.

Doch vor allen Dingen müssen wir uns über den Begriff der Berechtigung klar werden. Der Ausdruck ist mißverständlich. Würde die Frage nach der Berechtigung der Formel etwa in den Disjunctivsatz umgedeutet, ob diese Formel ein wesentliches, also nothwendiges Stück der Taufhandlung sei, so daß ohne sie die Taufe nicht gültig vollzogen werden könnte, oder ob die Formel unwesentlich, d. h. zur Gültigkeit der Taufe nicht nothwendig sei — ich sage: würde die Berechtigung in diesem Sinne aufgefaßt, so wären wir mit unserer Erörterung jetzt schon am Ende, denn darüber herrscht allgemeines Einverständniß in der protestantischen Kirche, daß die Taufe vollständig gültig ist, wenn sie einfach im Namen des dreieinigen Gottes ohne alle weitere Form vollzogen wird.

Die Frage nach der Berechtigung der Formel führt uns auf ein anderes Gebiet. Es ist nämlich die von dem Herrn gebotene Taufformel, wie bekannt, seit den ältesten Zeiten der Kirche mit liturgischen Acten und Gebeten umgeben worden, welche die Bestimmung haben, dogmatische Ideen, welche entweder die Voraussetzung des Sacraments bilden oder doch die Kraft des Sacramentes illustriren, symbolisch darzustellen. Auch die Abrenuntiationsfrage gehört zu den die Taufhandlung vorbereitenden liturgischen Momenten.

Die Frage nach der Berechtigung der Formel fordert also, genauer ausgedrückt, eine Erörterung darüber, ob diese Formel mit Recht unter die präparatorischen Momente des eigentlichen Taufactes gesetzt worden sei, und ob sie noch heute bei der Kindertaufe mit Recht diese Stellung einnehme.

Für diese Untersuchung bieten sich zwei Wege dar: der historische und der dogmatische. Wir werden sie beide zu betreten haben.

I.

Was zunächst das historische Recht der Formel anbetrifft, so ist bekannt, daß sie sehr früh auftritt. Für die nachfolgenden Citate bemerke ich schon jetzt, daß die alte Kirche einen Unterschied der Formulare für den baptismus adultorum und den baptismus

parvulorum nicht kannte, daß also die Frage, ob die Citate sich auf die Kindertaufe oder auf die Proselytentaufe insbesondere beziehen, für jetzt keine Bedeutung hat; sie beziehen sich eben auf beide.

Höfling vermuthet, daß die abrenuntiatio bald nach der Apostel Zeiten in Gebrauch gekommen sei. Soviel ich sehe, wird sie zuerst bei Tertullian (de coron. milit. c. 3.) erwähnt. Dort heißt es: aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus. Die constitutiones apostolicae, deren Abfassungszeit freilich zweifelhaft ist, deren 7tes Buch aber, wie Krabbe urtheilt, unmittelbar nach Cyprian oder, wie Joh. Seb. v. Drey meint, spätestens gegen Ende des dritten Jahrhunderts verfaßt ist, haben eben im siebenten Buche c. 40 Folgendes: καὶ ὅταν ᾖ πρὸς λοιπὸν τὸ βαπτισθῆναι ὁ κατηχηθείς, μανθανέτω τὰ περὶ τῆς ἀποταγῆς τοῦ διαβόλου καὶ τὰ περὶ συνταγῆς τοῦ χριστοῦ. Δεῖ γὰρ αὐτὸν πρῶτον μὲν ἀποσχέσθαι τῶν ἐναντίων καὶ τότε ἐντὸς γενέσθαι τῶν μυστηρίων. Dann heißt es c. 41, 1: ἀπαγγελλέτω οὖν ὁ βαπτιζόμενος ἐν τῷ ἀποτάσσεσθαι: „ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐφευρέσεσιν αὐτοῦ καὶ πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτόν."

Wiewohl ich nun dafür halte, daß die abrenuntiatio sehr früh in Gebrauch gekommen ist, so bin ich dennoch nicht der Meinung, daß sie den anderweiten Momenten der vollständigen Taufliturgie viel zuvorgekommen sei.[2]) Es geht vielmehr aus den Schriften Cyprians, bekanntlich eines Schülers von Tertullian, deutlich hervor, daß zu seiner Zeit bereits die signatio, datio salis, sowie die exorcisatio in voller Übung waren; nur die sogenannten ritus postbaptismales, nämlich Salbung, und die Ceremonien mit Westerhemd und Lichtern sind spätern Ursprungs. Es läßt sich indeß mit ziemlicher Sicherheit nachweisen, daß die Taufliturgie bereits im vierten Jahrhundert vollständig ausgebildet war. — Wie sie sich nun zu den Proselyten-Katechumenatsacten verhält, welche reiche Gliederung sie in sich befaßt und wie ihre

einzelnen Momente zur Quadragesimalzeit, sowie in der Zeit vor Pfingsten, wie Scenen eines heiligen Drama's in einzelnen Abschnitten durchgeführt worden sind, darüber zu reden ist hier nicht der Ort. Man wolle das Genauere in Höfling's classischem Werke über die Taufe, sowie in v. Zeschwitz Katechetik nachsehen.

In den ältesten Formularen kommt die abrenuntiatio, ebenso wie die interrogatio de fide zweimal vor. Nach Tertullian zum ersten Male beim Eintritt in die Kirche unter Handauflegung des Priesters, nach späteren Kirchenvätern an der Schwelle des Gotteshauses, wenn der Priester den Proselyten empfing und das christianum facere mittelst der Signation mit ihm vornahm. Es ist nämlich merkwürdig, daß die Alten das christianum facere nicht mit dem Taufacte, sondern mit der Signation in Verbindung setzten. Ihm folgte das catechumenum facere, wobei Handauflegung und datio salis stattfand; dann während des Catechumenats wiederholte exorcisatio; endlich die zweite abrenuntiatio kurz vor dem Taufacte. Die Stelle, welche die Formel in der vollständigen Taufliturgie einnahm, beurtheilt sich am beßten aus dem Rituale Romanum, welches unter Benutzung und auf Grund der alten ordines auf Paul V. Veranlassung zusammengestellt wurde, und welches Sie bei Höfling abgedruckt finden. Doch zur Sache.

Daß die abrenuntiatio nachweislich vom dritten Jahrhundert ab bis zur Reformation in der Taufliturgie der Kirche unbestrittene Geltung hatte, ist außer allem Zweifel. — Wie verhielt sich nun die Reformation dazu? Die schweizerische verleugnete ihren radicalen Character nicht; sie verwarf den ganzen Schmuck sinnvoller Bräuche und Gebete, womit die alte Kirche den Taufact umgeben hatte, und beschränkte ihre Taufliturgie auf Ermahnung, Gebet, Lection und endlich auf den Gebrauch der von dem Herrn verordneten Form. Luther dagegen gab in seinem ersten Taufbüchlein, welches 1523 erschien, fast eine wörtliche Uebersetzung des römischen ordo baptisimi. Nur, wo die römische Kirche den symbolischen Acten eine effective, also sacramentale Wirkung beigelegt hatte, änderte er leise den Ausdruck, um der heiligen Taufe als dem wirklichen Sacramente die gebührende Ehre zurückzustellen. Ich erinnere kurz an die Momente dieser ältesten lutherischen Taufliturgie: exhortatio, exsufflatio, signatio, datio salis, exorcisatio,

lectio, worauf das Vaterunser. Demnächst die salivatio oder Berührung von Ohr und Nase mit dem Speichel des Priesters; votum, abrenuntiatio, interrogatio de fide, worauf die Salbung mit dem Öl der Catechumenen folgte, endlich der Taufact. Nach der Taufe abermals Salbung des Scheitels mit Öl, worauf angeordnet wird, dem Täufling das Westerhemde anzuziehen und ihm eine brennende Kerze in die Hand zu geben. Zum Schluß Votum und Segen. — So Luther's Taufbüchlein von 1523. Im Jahre 1526 ließ Luther das Büchlein in veränderter und verbesserter Gestalt erscheinen. Darin war bereits die datio salis, die salivatio, sowie die doppelte Salbung und die brennende Kerze weggelassen, wogegen die übrigen Taufmomente, also auch die abrenuntiatio vor der interrogatio de fide beibehalten war.

Auf diesem Taufbüchlein Luthers nun beruhen die Tauformulare der verschiedenen lutherischen Kirchenordnungen und Agenden. Für Sachsen war die am 19. September 1536 herausgegebene, von J. Jonas, Georg Spalatin, Casper Cruziger, Friedr. Myconius, Justus Menius und Johannes Weber ausgefertigte Agende bis auf das Jahr 1812 maßgebend. Darin ist das Taufformular Luther's vom Jahre 1526 buchstäblich aufgenommen, also auch die abrenuntiatio. Es ist bemerkenswerth, daß Krell's und des Dr. Urban Pierius kryptocalvinistische Kämpfe gegen den Exorcismus in Chursachsen auf irgend welche Veränderung der agendarischen Form keinen Einfluß hatten — ein Umstand, der sich nur aus dem plötzlichen Umschlage erklären läßt, der mit Christian I. Tode 1591 erfolgte. Ein Angriff auf die Abrenuntiation hatte überall nicht stattgefunden, wiewohl sie reformirter Seits von Anfang an verabscheut worden war. Der Exorcismus deckte sie, wie ein Schild. Da man den ersten nicht umstürzen konnte, blieb auch die abrenuntiatio. Was indeß allen Angriffen der offnen und verkappten Calvinisten widerstanden hatte, das fiel zu Anfang dieses Jahrhunderts ohne Schwertstreich, oder wurde doch in seiner Wurzel erschüttert. Die kirchenregimentliche Sanction dieser bedeutenden Veränderung brachte das bei uns noch jetzt in Geltung befindliche Kirchenbuch von 1812. Bekanntlich enthält dasselbe fünf Taufformulare, welche mit einer adhortatio beginnen; in diese adhortatio ist die lectio Marc. 10 eingeschlossen. Demnächst folgt Gebet, Vaterunser, signatio, abrenuntiatio, interrogatio de fide, dann der Taufact und ein Votum zum Schluß.

Hieraus ergiebt sich sofort, daß das Kirchenbuch von 1812 die Ausscheidung der mit der Kindertaufliturgie ursprünglich verbundenen Katechumenatsacte, welche Luther im Jahre 1526 angefangen hatte, mit gutem Erfolg fortsetzt. Die exsufflatio und der exorcismus sind gefallen. Die abrenuntiatio bleibt zwar, aber man sieht ihre völlige Haltungslosigkeit, nachdem der exorcismus abgethan ist. Nur das erste Formular hat, wie bekannt, die altkirchliche Fassung — wie es scheint, aus Connivenz gegen die Freunde des Hergebrachten. Im zweiten Formular hat sich die Formel ihrer schreckhaften Beziehung auf den Fürsten der Finsterniß entkleidet, sie heißt: „Entsagst du allem Unglauben und allem Aberglauben, allem Irrthum und aller Sünde?" Im dritten ist auch die signatio weggelassen, die interrogatio de fide in eine recitatio formulae fidei umgewandelt, endlich dahinter, also unmittelbar vor dem Taufacte eine in ein Votum verkleidete abrenuntiatio gesetzt: „Jesus Christus, der gekommen ist in die Welt, die Werke des Teufels zu zerstören und selig zu machen, was verloren war, der behüte, bewahre und segne dich, seinen Erlösten von nun an bis in Ewigkeit!" Daß die Taufe erlöset von Sünde, Tod und Teufel, thut hier nichts zur Sache; das Kind heißt vor dem Taufacte ein Erlöster. Im vierten Formulare tritt die abrenuntiatio wieder vor den Glauben und lautet etwa, wie im zweiten: „willst du allem Unglauben und Aberglauben, allem Sünden- und Lasterdienste auf immer entsagen?" In Formular fünf erhält die abrenuntiatio die Form eines Referats: „wir entsagen als Bekenner Jesu allem Unglauben und Aberglauben, halten die Lehre Jesu für eine Lehre von Gott und achten uns verpflichtet, derselben gemäß zu glauben und zu leben bis in den Tod."

Diesen Formularen ist eins für die Taufe eines jüdischen Proselyten angehängt. Man sollte meinen, daß der Proselyt schon factisch in einem andern Reiche, als dem des Herrn Jesu gestanden, daß also gerade in diesem Formular die abrenuntiatio unentbehrlich sei. Indeß hier ist auch der letzte Hauch der Formel verschwunden; auch die signatio fehlt. Der zu taufende Proselyt ist nur dadurch von den zu taufenden Christenkindern unterschieden, daß er beharrlich mit Er angeredet wird.

Fassen wir das Resultat dieses kurzen Referats zusammen, so steht fest, daß die Abrenuntiationsformel von dem Schlusse des dritten Jahrhunderts bis zur Reformation und von dort ab bis

auf die Zeit der Neologie ihre unbestrittene Stelle in der Taufliturgie gehabt hat, ja daß selbst die Streitigkeiten, welche über den Exorcismus in der luth. Kirche ausbrachen, die Abrenuntiation unberührt gelassen haben. Dagegen ist unleugbar, um nur bei unsrer vaterländischen Kirche stehen zu bleiben, daß das Kirchenbuch von 1812 in seinen Taufformularen mit Ausnahme des ersten die Abrenuntiationsformel wesentlich antastet, und zwar zunächst ihren Wortlaut.

Wie bereits erwähnt, hat Tertullian das renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus; die Constit. apost.: ἀποτάσσῃ τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ κ. τ. λ. Mehr oder minder haben die bei Höfling abgedruckten Abrenuntiationsformeln aus griechischen Euchologieen hinter dem Satan in größerer oder geringerer Ausführlichkeit dieselben dämonischen Objecte. In den römischen ordinibus baptismi heißt es: abrenuntias Satanae et omnibus operibus ejus et omnibus pompis ejus? So auch Luther in seinem Taufbüchlein.

Es gehört zum Character der Abrenuntiationsformel 1) die Frageform, 2) die directe Beziehung auf die Macht der Finsterniß zu enthalten, unter welcher der Baptizand sich vorher befunden, und welcher er nun entsagt. Unter der Voraussetzung, daß der Formel richtige Vorstellungen zu Grunde liegen, bemerkt Quenstedt ganz treffend: necessarium est, doceri baptizandos non solum de termino, ad quem, sed etiam de termino, a quo mediante gratia baptismi perveniunt baptizandi. Und der terminus, a quo, ist die potestas Satanae. — Wenn nun das Kirchenbuch im ersten Formular zwar den terminus, a quo in altkirchlicher Weise ausdrückt, in den vier folgenden Formularen dafür als Object der Entsagung Aberglaube, Unglaube u. d. gl. m. setzt, im Formular für die Proselytentaufe aber die abrenuntiatio ganz fortläßt, so wird nicht bloß ersichtlich, welche Veränderungen mit der abrenuntiatio vorgenommen worden sind, sondern das Kirchenbuch erklärt — nicht ausdrücklich, aber wohl thatsächlich — für Recht, die Abrenuntiationsformel als eine einfache Aufforderung zur Heiligung zu verstehen, in welchem Falle freilich das für die Formel gesetzte Surrogat besser hinter der interrogatio de fide stände, weil Aberglaube und Unglaube erst dann für den

Baptizanden einen verständlichen Inhalt bekommen und unter den Gesichtspunkt des Verbots fallen, wenn er weiß, was Glaube ist und zu diesem Glauben sich feierlich bekannt hat. Das Kirchenbuch erklärt durch seine Weglassung ferner, daß es die Abrenuntiationsformel auch in liturgischer Beziehung für entbehrlich erachte und daher Freiheit belasse, sie zu gebrauchen oder nicht zu gebrauchen.

Wir können uns nicht verhehlen, daß die Erklärung: „die abrenuntiatio habe unter den präparatorischen Acten der Taufe keine wesentliche Bedeutung" einer mehr als anderthalbtausendjährigen Gewohnheit entgegentritt; aber nicht minder ist klar, daß das Kirchenbuch von 1812 zu der abrenuntiatio sich ebenso und nicht anders gestellt hat.

Soviel ich weiß, ist dies noch heute die Stellung des Kirchenregiments. Dem Vernehmen nach ist in der Reichenbacher Angelegenheit entschieden worden, daß den betreffenden Gemeindegliedern die Wahl des Taufformulars und damit auch des an Stelle der Abrenuntiation gesetzten Surrogats zu überlassen sei. Die Verordnung selbst habe ich nicht gesehen. — Was sollen wir dazu sagen?

Auf evangelischem Standpunkt entscheidet die historische Berechtigung einer liturgischen Form noch keineswegs über ihre fortdauernde Geltung. Cyprian sagt sehr richtig (ep. 74): consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Wenn sich aus dogmatischen Gründen erhärten ließe, daß es nicht nöthig oder daß es sogar unrichtig sei, bei der Kindertaufe den terminus, a quo mediante gratia baptismi perveniunt baptizandi in der Weise der Abrenuntiationsformel auszudrücken, so würden ohne Zweifel alle Bedenken gegen den gegenwärtigen Stand der Sache sich erledigen, insonderheit wenn es gelänge, die allerdings schwer wiegende Thatsache zu erklären, warum doch die alte Kirche über anderthalbtausend Jahre an der Formel festgehalten habe.

Von vorne herein habe ich auszusprechen, daß ich, ohne irgendwie mit reformirten Voraussetzungen verworren zu sein, die dogmatische Berechtigung der Abrenuntiationsformel oder ihre fernere Beibehaltung in den Formularen des Pädobaptismus nicht anzuerkennen vermag; ich kann sogar die beanspruchte Milde gegen die Formel als gegen eine ehrwürdige Reliquie nicht theilen, sondern muß mich entschieden gegen ihre dogmatische Correctheit und

darum für ihre Entfernung aus den Kindertaufformularen aussprechen.

II.

Bevor ich mich dazu anschicke, meinen Widerspruch gegen die dogmatische Correctheit der Formel näher zu begründen, spreche ich die bestimmte Voraussetzung aus, daß Sie mit mir die volle ursprüngliche Bedeutung der abrenuntiatio festhalten. Es ist nicht gut, den Inhalt einer althergebrachten solennen Formel im Interesse seiner dogmatischen Bequemlichkeit zu ändern. Wir dürfen bei dem Gebrauch der Formel nicht eine reservatio mentalis eintreten lassen und neben dem laut gesprochenen Texte innerlich glossiren, daß eben nur ein Zurücktreten von Aberglauben, Unglauben, Irrthum und Laster, also ein Heiligungsgelübde gemeint sei[3]. Wir haben uns offen und ehrlich zu sagen, daß die Formel eine Angehörigkeit, eine Unterthänigkeit des Täuflings unter Satan's Reich voraussetzt — nicht ein obnoxium esse, sondern ein addictum esse Satanae, nicht ein subjectum esse vexationibus et tentationibus Satanae, sondern ein in ditione ac potestate Satanae esse. Niemand kann aber dem Satan entsagen, der sich ihm nicht zugesagt, der nicht mit freiem Willen unter seiner Oberherrlichkeit gelebt hat. Wollten wir diesen Satz den Christenkindern zu Gute kommen lassen, so wird man uns freilich einhalten, daß auch die Christenkinder der Erbsünde und allen ihren Folgen unterworfen sind; es sei allerdings nicht freier Entschluß, wohl aber um der Erbsünde willen das Geschick dieser Kinder, dem Reiche des Satan's unterthan zu sein. Die abrenuntiatio bringe die Erbsünde und ihre Folgen in prägnanter Weise zum liturgischen Ausdruck, darum sei sie auch für den Pädobaptismus in ihrer ursprünglichen Bedeutung und Form festzuhalten. Hierauf würde ich erwiedern, daß ich die traurige Erbschaft der Sünde auch für Christenkinder vollständig anerkenne, daß ich in keinerlei Weise das Gewicht und den Ernst der Erbsünde verringern möchte. Aber dennoch weiß ich, daß durch Gottes Gnade der solidarische Zusammenhang zwischen Erbsünde und Angehörigkeit an Satan's Reich gelöst ist oder mit andern Worten, daß die Unterthanenschaft im Reiche der Finsterniß nicht mehr ein nothwendiges Postulat

der Erbsünde ist. Meines Wissens sind auch die Getauften noch mit der Erbsünde behaftet, aber durch Gottes Gnade sind sie nicht Angehörige des Satans, sondern trotz der Erbsünde Eigenthum des Herrn Jesu Christi. — Freilich durch Gottes Gnade. Wenn aber die Gnade eben nur in der heiligen Taufe zugeeignet wird, so stehen die noch nicht getauften Kinder christlicher Eltern außerhalb der Gnade und sind von der äußersten Consequenz der Erbsünde nicht frei zu sprechen. Hier ist der Punkt, wo ich aus Gründen des Wortes Gottes nicht mehr zustimmen kann. Der Herr würde gegen die Seinen nicht wahrhaftig erfunden werden, wenn er seine sonderliche Gnade nicht walten ließe über den Samen nach ihnen. Ich kann die Verheißung des Herrn nicht schon darin erfüllt finden, daß er Christenkinder in christlicher Gemeinschaft geboren werden läßt und sie dadurch näher gestellt hat den Gnadenmitteln, als Heidenkinder. Was wäre das doch Alles gegenüber der furchtbaren Ungnade, daß Christenkinder trotz ihrer Gemeinschaft mit christlichen Eltern davor nicht bewahrt bleiben, dem Reiche des Satan's zu verfallen, sobald sie den ersten Athemzug gethan haben!

Daß in den Formularen für die Proselytentaufe die abrenuntiatio berechtigt ist, erkenne ich bereitwillig an, denn die heilige Schrift läßt keinen Zweifel darüber, daß die Voraussetzung der abrenuntiatio bei den Heiden vollkommen zutrifft.

„Οὐχὶ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν; – ἃ θύουσι, δαιμονίοις θύουσι καὶ οὐ θεῷ · οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι." So Paulus im ersten Briefe an die Corinther. Im heidnischen Opfercultus offenbart sich die sacramentale Gemeinschaft der Heiden mit den δαιμονίοις. Jedes Opfer ein Bekenntniß zu ihnen! So ist nach der Schrift unzweifelhaft, daß der Heide austreten, also seiner Angehörigkeit an die δαιμόνια entsagen muß, ehe er eintritt in die Kirche. — Wie gar anders verhält es sich mit den Christenkindern!

Dennoch haben die Alten kein Bedenken getragen, die Christenkinder vor der Taufe in Betreff ihrer Unterthanenschaft den Heiden völlig gleichzustellen. Es müssen starke Gründe gewesen sein, welche Kirchenväter und Dogmatiker dazu veranlaßt haben. Fragen wir nach diesen Gründen, so begegnen wir Schriftstellen, wie Joh. 3:

„was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch," ferner Eph. 2: „wir waren auch Kinder des Zorns von Natur", ferner Col. 1: „Gott hat uns errettet von der Obrigkeit der Finsterniß u. s. w." In den beiden ersten Stellen ist die Vererbung des Sündenelends und die Unmöglichkeit, aus sich selber Gottes Wohlgefallen zu erlangen, mag man nun von Heiden oder Juden abstammen, ausgedrückt. Aber aus der Anerkennung unseres Sündenelends, beziehendlich aus dem Bekenntniß unserer Ohnmacht läßt sich noch nicht die Zugehörigkeit an Satan's Reich folgern. Eine der stärksten Stellen in dieser Richtung ist Ps. 51, 7: „siehe, ich bin aus sündlichem Samen gezeuget und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen." Und doch war David nicht ein Unterthan in Satan's Reich, er lebte in der Theocratie, er war ein Prophet Gottes und der königliche Erbe der Verheißung. Und Paulus? rühmt er nicht von sich: κἀγὼ Ἰουδαῖος κ. τ. λ.? Wer will aus Col. 1, wo der Apostel sich mit Proselyten aus den Heiden, welche dem Reiche der Finsterniß angehört hatten, zusammenfaßt, sintemal er den Vexationen der Macht der Finsterniß reichlich ausgesetzt gewesen und in diesem Sinne ἐκ τῆς ἐξουσίας (Obrigkeit, magistratus, nicht potestas) gerettet worden, folgern, daß Christenkinder nur den Proselyten aus den Heiden gleich zu stellen seien?

Die Braunschweiger Kirchenordnung argumentirt etwa so: „Nur die Getauften sind in Gottes Reich — also die Ungetauften in des Teufels Reich. Tertium non datur." Was sollen wir dazu sagen? Der Herr spricht: „was nicht für mich ist, das ist wider mich." Wohlverstanden, der Herr sagt nicht: „was nicht in mir ist, das ist wider mich." Es ist daher sehr wohl gedenkbar, daß jemand für Christum wäre, ohne bereits in ihm zu sein, daß er, wie Israel durch den Zaun des Gesetzes von Satans Reich geschieden war, also davon geschieden wäre durch Gottes gnadenreiche Verheißung und durch die Mauer des christlichen Hauses, ohne bereits persönlich die Aufnahme in Gottes Reich erlangt zu haben. Datur tertium und dies tertium nehme ich für zu taufende Christenkinder in Anspruch.

Allerdings habe ich anzuerkennen, daß die Möglichkeit eines solchen Anspruchs noch nicht die Wirklichkeit in sich schließt. Ich habe indeß vor allen Dingen Raum für meine Ansicht zu schaffen; das kann ich begreiflicher Weise nur so ausrichten,

daß ich zunächst kritisch verfahre. Was ich auf diesem Wege gefunden habe, fasse ich in folgende Sätze zusammen:

Die angeführten Schriftsteller sind nicht im Stande, die Angehörigkeit der Christenkinder an Satan's Reich zu erhärten, ferner ist gewiß, daß bei aller sonstigen Correspondenz zwischen Sünde und Finsterniß durch Gottes Gnade Zustände herbeigeführt sind, in denen der Sünder trotz seiner Sünde dem Reiche Satan's nicht unterthan ist.

Sollte nun jemand zweifeln, ob das ungetaufte Christenkind in einem solchen eximirten Zustande sich befinde, so trete ich seinem Zweifel mit dem positiven Schriftbeweise aus 1. Cor. 7, 14 entgegen. Paulus redet von der Ehe einer Christin mit einem Heiden und umgekehrt; er widerräth auf eine desfallsige Anfrage die Scheidung, „ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστι, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν." Τὰ τέκνα ὑμῶν ἅγιά ἐστιν, die Kinder des christlichen Gatten sind dem Herrn bestimmt, sie sind für ihn. Vergeblich bemüht man sich, das Gewicht dieser Stelle zu entkräften dadurch, daß man mit ἅγια - ἡγίασται combinirt und meint: wie letzteres nur bedeuten könne: „in einen heiligen Lebenskreis versetzt werden," so könne τέκνα ἅγια nichts anders sein, als Kinder in einem christlichen Hause. Ich brauche nur darauf hinzuweisen, daß ἅγια gesagt ist ohne Restriction; nicht ἡγιασμένα, etwa mit den Zusatze ἐν τῇ μητρὶ τῇ πιστῇ oder ἐν τῷ πατρὶ τῷ πιστῷ, wie ἡγίασται beschränkt ist durch ἐν τῇ γυναικί. Schon der Gegensatz zu ἀκάθαρτα verbietet daran zu denken. — Bleibt aber für τέκνα das Prädicat ἅγια ohne Restriction, so frage ich, nach welchem Sprachgebrauch und mit welchem dogmatischen Rechte von einem τέκνον ἅγιον gesagt werden könne, es gehöre dem Reiche Satan's an? [4])

Man werfe mir nicht ein, daß der Apostel von Kindern aus einer Mischehe rede und daß er aus paränetischen Gründen Veranlassung genommen habe, diesen Kindern zur Beruhigung des christlichen Theils ein so ungewöhnliches und weitgreifendes Prädicat beizulegen. Der Apostel beruhigt doch nicht mit Hyperbeln? Gerade darum, weil es bei Kindern aus rein christlicher Ehe keinem

Zweifel unterlag, daß sie ἅγια waren, dagegen bei Kindern aus halbchristlicher Ehe mehr, als zweifelhaft sein könnte, ob dasselbe Prädicat ihnen zukomme, sieht sich der Apostel genöthigt, ausdrücklich zu versichern, daß diesen Kindern zukomme, was jenen, daß sie ἅγια seien. —

Von diesem Schriftgrunde aus gewinnen mancherlei andere Bedenken Bedeutung, welche, so richtig sie auch sonst sind, ohne Grund der Schrift am beßten unausgesprochen blieben. Man versetze sich in den folgenden Gedankengang:

Die Mutter ist Christin. Was sie unter ihrem Herzen trägt, ist mit ihr ein Fleisch und Blut; es ist in und mit ihr dem Herrn geheiliget. Mit dem Momente, in welchem das Kind das Licht der Welt erblickt, sinkt es in Satans Reich. Die Scheere der Hebamme, welche die Nabelschnur zerschneidet, hat die Kraft, zugleich das Band zu zerschneiden, durch welches das Kind bisher mit Gottes Verheißung verbunden war.

Weiter, was wäre das doch für ein tragisches Geschick, und wie hätte der Herr doch christliche Eltern mit schwerem Gericht belastet, ja um so schwerer belastet, je lebendiger ihr Glaube, also auch das Gefühl für Widergöttliches in ihnen wäre, wenn sie trotz des christlichen Ehestandes, trotz der göttlichen Ordnung, in welcher sie leben, dennoch nicht für Gott, sondern für den Satan Kinder erzeugten!

Wie würde das doch mit den großen Verheißungen übel zusammenstimmen, welche Gott der Herr den Seinen in Betreff ihrer Kinder gegeben hat!

Die Erbsünde freilich hätte man durch jene furchtbare Doctrin von der Satansangehörigkeit neugeborener Christenkinder gefeiert, denn man hätte das Schrecklichste von ihr ausgesagt. Doch wo bleibt der Preis der Gnade? Oder ist man soweit gekommen, mit ruhigem Gewissen alles das, was die Schrift über die Erbsünde gesagt hat, zu überspannen, damit die Gnade desto größer erscheine?

Hier wäre viel zu sagen und zu fragen. Man glaubt, den Reichthum der göttlichen Barmherzigkeit, der sich in jedem christlichen Hause und in allen Lebensverhältnissen des Hauses erweist, gerade von der köstlichsten Gabe, die auf Erden den Elternherzen dargereicht werden mag, von ihren Kindern ausschließen und allein

das Gericht der Erbsünde auf sie erstrecken zu müssen. — Ob aus Gründen des Worts? Ich habe das nicht zu erkennen vermocht und muß gegen diese Einseitigkeit den entschiedensten Widerspruch einlegen.

Daß ich's kurz sage: wie ich eine Erbsünde annehme, so nehme ich auch eine Erbgnade an, und halte dafür, daß sie sich nach Gottes Verheißung an den Kindern christlicher Eltern bethätigt, sintemal diese zuvor der Gnade theilhaftig geworden sind.*) [5])

Es war den Reformirten vorbehalten, diese Erbgnade zu betonen. Wie es aber meist geschieht, daß die Antithesis gegen einen an sich wahren, aber in seiner schrankenlosen Anwendung unwahr gewordenen Satz [hier: die Lehre von der Erbsünde] ihrerseits wieder die rechten Schranken durchbricht, so haben auch die Calvinisten ihre Lehre von der Erbgnade in einer Weise überspannt, daß das Sacrament der Taufe drauf ging und zu einer bloß symbolischen Handlung herabsank. Calvin sagt (Justit. IV, 15, 20. 32.): „Jnfantes nostros, antequam nascantur, se adoptare in suos pronuntiat Deus, quum se nobis in Deum fore promittit seminique nostro post nos. Hoc verbo continetur eorum salus. Nec quisquam in Deum tam contumeliosus esse audebit, ut ejus promissionem effectui suo sufficere per se neget." Das heißt: Christenkinder sind, noch ehe sie geboren werden, Mitglieder des Reiches Gottes. Hieraus folgt allerdings mit Consequenz, was Calvin von dem Sacramente der Taufe sagt: „accedit postea sacramentum sigilli instar, non quod efficaciam Dei promissioni, quasi per se invalidae conferat, sed eam duntaxat nobis confirmet, et non ideo baptizantur fidelium liberi, ut filii Dei tunc primum fiant, qui ante alieni fuerint ab ecclesia, sed solenni potius signo ideo recipiuntur in ecclesiam, quia promissionis beneficio jam

---

*) Um Mißverständnisse abzuwehren, bemerke ich, daß ich unter Erbgnade eine χάρις verstehe, nicht ein χαριζόμενον oder χάρισμα; daß sie sich niemals per generationem vererbt, gleichwie das Erbrecht nicht mit in den Zeugungsproceß eingeht, sondern außerhalb der Menschennatur sein Bestehen hat, das Eigenthum der Eltern den Kindern erhaltend und zueignend; daß Gegenstand der Erbgnade mir promissio Dei ist, nicht promissum, also Christenkinder nicht als solche in dem Verheißenen, Jesu Christo sind; sie sind Gottes Eigenthum (ἅγια), welches der Vater durch die h. Taufe dem Sohne zuführt und einverleibt. Joh 17, 6.

ante ad Christi corpus pertinebant." Selbstverständlich hatte die lutherische Kirche nicht nur gegen die Verkehrung des Sacramentes in eine bloß symbolische Handlung, sondern gegen alle und jede Voraussetzung zu protestiren, welche eine solche unrichtige und unfromme Lehre mit Nothwendigkeit nach sich zog. Zudem war leicht zu erkennen, daß Calvin Alttestamentliches und Neutestamentliches mit einander vermischte. Die Verheißung, welche Gott den Israeliten und ihrem Samen giebt, ist, sofern sie auf uns und unsere Nachkommen bezogen wird, nicht aus den Schranken des alttestamentlichen Begriffs herauszureißen; sie schließt als Verheißung nicht die Mitgliedschaft im Reiche Gottes (wohl zu unterscheiden von Theocratie), sondern die Designation für das Reich Gottes in sich, d. h. mit andern Worten: die persönliche Qualification der Nachkommen für das Reich Gottes oder was dasselbe ist, ihre Tauffähigkeit. Calvin hatte ohne Weiteres das τεταγμένον εἶναι εἰς ζωὴν für das συνταχθῆναι τῷ χριστῷ, für die κοινωνία τῆς βασιλείας τοῦ χριστοῦ genommen. Ferner scheint Calvin nicht bedacht zu haben, daß doch von Proselyten nicht könne gesagt werden: sie seien schon im Mutterleibe Mitglieder des Reiches Gottes, daß also für die Heiden wenigstens die Taufe mehr sein müsse, als ein sigillum, sofern ja die Vocation fehlt, worunter das sigillum gedrückt werden könnte; daß also von Calvin consequenter Weise eine doppelte Taufe angenommen werden müßte, eine significative für die Christenkinder und eine effective für die Heiden. Calvin entgeht dieser Consequenz nur dadurch, daß er im Widerspruch mit der Schrift die Aufnahme in das Reich Gottes Seitens der Heiden schon mit ihrem subjectiven Glauben vollzogen sein läßt, in Folge dessen dann selbstverständlich das Tauffacrament wieder zu einem sigillum herabsinkt.

Der Kampf der lutherischen Kirche gegen diese Doctrin und deren Voraussetzungen war vollständig gerechtfertigt, aber von Herzen zu beklagen ist, daß unsre Polemiker ihre Angriffspuncte nicht richtiger wählten. Statt einfach die Behauptung zu negiren, daß bereits mit der natürlichen Geburt, ja vor derselben die Mitgliedschaft im Reiche Gottes vollzogen sei, die Taufe also nichts gebe, sondern nur bereits Gegebenes versiegle, statt die mit der Erbsünde sehr wohl verträgliche Thesis zu vertheidigen, daß Christenkinder als Erben der Gnade (i. e. der gnadenreichen Ver-

heißung) die Bestimmung für Gottes Reich, aber nicht schon die Mitgliedschaft auf die Welt bringen, hielten die älteren Theologen für angemessener, mit der römischen Kirche jeden Unterschied zwischen Heiden und zwischen Christenkindern zu leugnen und beide, sofern sie nicht getauft seien, aller Gnade baar und ledig dem Reiche Satan's als Genossen zu überweisen, [d. h. principiell; wie sich die Sache factisch gestaltete, s. Anmerk. 9].

Allerdings war damit die Nothwendigkeit und Herrlichkeit der Taufe auf das Glänzendste herausgestellt, aber nicht in den Grenzen des Schriftworts, sondern auf Unkosten der evangelischen Wahrheit. Von hier aus ergeben sich die grenzenlosen Schwierigkeiten, mit welchen die Tauflehre der älteren Theologie ringt, wenn sie die Tauffähigkeit des Kindes nachweisen will. Ist das Kind mit der Geburt dem Reiche Satan's angehörig, so kann nur durch persönliche Entschließung des Kindes, d. i. nicht durch stellvertretenden Glauben, sondern nur durch eignen Glauben, kraft welches das Kind Gotte ein Eigenthumsrecht an sich einräumt und sich seiner weitern heilsamen Verfügung übergiebt, die Tauffähigkeit hergestellt werden.

Es ist bekannt, wie man seit Augustin's Zeiten bemüht gewesen ist, in den Täuflingen irgend welchen eigenen Glauben nachzuweisen oder doch die Übermittelung desselben zugleich mit dem Sacramente zu behaupten; es ist bekannt, wie einige Theologen unsrer Kirche noch heute mit gleichen Nachweisen und Behauptungen sich abmühen. Ich bekenne, daß auch das Beßte, was ich darüber gelesen, mich nicht überzeugt hat. Banale Phrasen über das, was Gotte möglich sei, und über die Gottlosigkeit, an Gottes Allmacht zweifeln zu wollen, habe ich allerdings gefunden, aber keine hellen Gründe. Für mich scheitern alle diese Bemühungen an dem einen Satze:

> Daß nach der Schrift die zum Empfange des Sacraments erforderliche Receptivität stets der Glaube ist, welchen der heilige Geist durch den Unterricht des Wortes Gottes wirkt. Atqui einen solchen Unterricht können Säuglinge noch nicht empfangen, also können sie eignen Glauben zum Sacrament auch nicht mitbringen.

Diejenigen, welche meinen: schon das Nichtwiderstreben sei Glauben, werden nicht leugnen, daß sie die formale Bedingung des Glaubens mit dem Glauben selbst verwechseln; sie werden

nicht in Abrede stellen, daß von Natur weder Christen-, noch Heidenkinder widerstreben, werden also auch den Heidenkindern eine angeborne Empfänglichkeit für Gottes Reich zugestehen müssen — d. h. sie kommen schließlich dahin, das directe Gegentheil von dem zu lehren, was sie unter Voraussetzung der Erbsünde eigentlich zu lehren hätten; auch giebt es keine Möglichkeit zu modificiren und compensiren, da selbst das Dogma von der Erbgnade, wenn sie es sonst annehmen wollten, den Heidenkindern nicht zu Gute geht.

Diejenigen aber, welche den erforderlichen eignen Glauben zugleich mit dem Taufsacrament den Kindern mitgetheilt wissen wollen, vergessen, daß der mit dem Sacrament zugeeignete Glaube nur der charismatische sein könnte (1. Cor. 12, 9), dessen Empfang eben den subjectiven Glauben zur Voraussetzung hat. Nimmermehr theilt das Sacrament die Voraussetzung und Bedingung seiner selbst mit, oder die Katholiken hätten mit ihrem opus operatum Recht.

Ich halte alle diese Doctrinen für falsch. Zur Tauffähigkeit gehört überall ein persönlicher Glauben, ein Willensact, der Geist und Leib dem Herrn zu eigen giebt. Nun aber ist das Christenkind, wenn das natürliche Wesen des Menschen mit σάρξ bezeichnet wird, nicht aus heidnischer σάρξ, sondern aus einer im Sacramente der h. Taufe dem Herrn hingegebenen σάρξ entsprungen[6]), und es ist demnach sein physisches Wesen nicht mehr außer allem Connex mit dem Reiche Gottes, sondern disponirt für die Einflüsse des h. Geistes. Somit ist das natürliche Wesen des Christenkindes nicht mehr ein Hinderniß für das Sacrament, ja ich würde behaupten, daß auch der Geist des Kindes wegen seines Connexes mit dem Geiste christlicher Eltern für Empfang der Taufe disponirt wäre, wenn ich nicht das mittheilbare Wesen des Geistes auf das Bestimmteste unterscheiden müßte von dem nicht mittheilbaren Personenwesen des Geistes, welches auf dem Gebiete der Spontaneität, der individuellen Willensäußerung sich zu erkennen giebt. Der Mensch ist Beides: Glied der Menschheit, an ihrer auf dem Wege des Naturprozesses mittheilbaren Substanz Theil habend, in ihr Gutes und Böses unlösbar verflochten und dadurch von Hause aus bestimmt; er ist aber auch Individuum, ein persönliches, selbstständiges Wesen, dazu berufen: mit seiner persönlichen Entschließung die Schäden der ererbten Menschheits-

substanz abzuthun. Beides: der natürliche Nexus und die persönliche Selbstständigkeit, das Passive und das Freithätige, Augustinismus und Pelagianismus will sorglich in Ansatz gebracht sein, wenn nicht das dogmatische Resultat durch einen Fehler in der Anthropologie gestört werden soll. — Wenden wir das Gesagte auf den vorliegenden Gegenstand an, so würde, da die persönliche Entschließung des Kindes fehlt, der Taufact nicht schon um deswillen vollzogen werden können, weil die allgemeine, daß ich so sage, substantielle Disposition dafür vorhanden ist. — Wie gelangen wir aber zu solcher persönlichen Entschließung? Es wäre, wie bereits oben bemerkt worden, eine Unnatur sonder Gleichen, dem Säugling eine persönliche Entschließung übermitteln zu wollen. Und ohne diese kein Glaube! — Nach Gottes Ordnung ist der Wille des Kindes niemals selbstständig, sondern in dem Willen der Eltern enthalten. Die Eltern haben nicht bloß im Werke der Erziehung, sondern überhaupt in allen, auch in den höchsten und heiligsten Dingen ihren Willensact für den Willen des Kindes zu setzen. Die Eltern treten demnach nach Gottes Befehl und Ordnung mit ihrer Entschließung, d. h. hier mit ihrem Glauben ein für den Glauben des Kindes und bringen es Dem dar, der für uns Alle mit Seinem Glauben an Gottes Barmherzigkeit eingetreten ist. So stellt sich eine schöne Correspondenz her zwischen dem Herrn, der unser an sich genommenes Fleisch und Blut vertritt, und zwischen seinen Gliedmaßen, die ihr eignes Fleisch und Blut vor dem Herrn vertreten. —

Auf die Gefahr hin, von Ihnen für allzueifrig im Beweisen gehalten zu werden, will ich doch zu behaupten wagen, daß der Herr selbst Marc. 10 die eben angegebene Ordnung gelehrt hat. In dem Worte: „solcher ist das Reich Gottes“, macht bekanntlich das τῶν τοιούτων Schwierigkeit; man erwartet eben τούτων. Τῶν τοιούτων kann aber nicht heißen: solcher, die da sind wie Kinder, denn nicht von Kindern im Allgemeinen ist die Rede, sondern von bestimmten Kindern, denen nämlich, die von der Glaubenstreue ihrer von Gott bestellten Pfleger, der Eltern, zu Christo gebracht wurden. Solcher also, die nicht mit eigner Kraft und Vernunft in das Himmelreich eindringen wollen, sondern die sich, wie diese Kinder, von Denen, welche Gott dazu gesetzt hat, zu ihrem Heilande hintragen lassen, daß er sie segne, —

solcher ist das Reich Gottes. Das tertium comparationis ist nicht kindliche Empfänglichkeit, wie die meisten Ausleger dafür halten, sondern die im Gefühl der Schwäche wohl begründete Bereitwilligkeit, sich helfen, sich zu Christo hinführen zu lassen. „Du mußt werden wie ein Kindlein," heißt: Du mußt nicht dafür halten, daß du mit deinem Rennen das Himmelreich erwerben kannst, sondern mußt dich tragen lassen, wie ein Kindlein von dem, welchen Gott dazu gesetzt hat, nämlich von Christo, zu Christo."*)

Das meine ich: die Tauffähigkeit des Christenkindes beruht einestheils auf seinem natürlichen Zusammenhange mit den Eltern, nach welchem es für keinen andern Herrn bestimmt sein kann, als für denjenigen, welchem die Eltern ihr Fleisch und Blut in der h. Taufe hingegeben haben. Dieser Seite entspricht objectiv die Verheißung Gottes, welche (nicht durch den Zeugungsact, sondern in freier Gnade von Gott selbst) um der Eltern willen auf das Kind übertragen oder vererbt wird, weshalb ich diese Gnade Erbgnade genannt habe. Andrerseits beruht die Tauffähigkeit auf der moralischen und rechtlichen Abhängigkeit, in welcher das Kind zu den Eltern steht und gemäß welcher die Eltern, dem Gesetze Gottes entsprechend, in allen, auch in den heiligsten Dingen die Kinder zu vertreten haben.

Während also nach dieser Auffassung die Tauffähigkeit des Christenkindes sich ohne Schwierigkeit ergiebt, auch völlig klar ist, warum Heidenkinder nicht ohne Weiteres zur Taufe zugelassen werden dürfen, kommt die entgegenstehende Auffassung über unnatürliche Behauptungen und willkürliche Annahmen nicht hinaus. Dazu treten, wie bereits angedeutet worden ist, mancherlei andere Unbegreiflichkeiten. Zeugung und Geburt, wiewohl sie nach Gottes Ordnung und auf christlichem Grund und Boden vor sich gehen, heben jede Beziehung zu Gott und zu Gottes Reich auf; Christenkinder werden nicht Gotte, sondern dem Satan geboren. Eine organische Durchdringung der Christenheit mit dem Worte von der Versöhnung existirt nicht. Der h. Geist hat mit jedem Christenkinde zu handeln, wie mit einem Heiden; für das Reich Gottes wächst kein Contingent innerhalb der Christenheit heran, sondern aus Satan's Reich sind die künftigen Glieder der Ge-

---

*) Nachträglich sehe ich zu meiner Freude, daß Bugenhagen ebenso auslegt, s. Anmerk. [9]).

meinde heraus zu holen, so daß die Ergänzung und Erweiterung der Gemeinde in atomistischer Weise vor sich geht, nicht an organische Bedingungen anknüpft. — Kurz Doctrinen, welche deutlich zeigen, daß die hergebrachte Ansicht von der angebornen Teufelsangehörigkeit der Christenkinder ihre Wurzel weder in der organischen Wesenheit, noch in dem Liebesgrunde der evangelischen Wahrheit hat!

Im Übrigen sind die Grundanschauungen, welche ich in diesen Theil meines Vortrags niedergelegt habe, nicht neu; sie finden sich schon bei Augustin, wiewohl Augustin bis zu einer völligen Abklärung und Durchbildung dieser Anschauungen nicht gelangt ist, vielmehr die sämmtlichen späteren Erklärungsversuche der Tauffähigkeit sich bei ihm im Keime vorfinden. Ich führe an, was den von mir vertretenen Ideen entspricht. In der epistol. ad Dardanum wirft er die Frage auf: quomodo parvulis prosit, cum baptizantur, parentum fides? und versichert: tantam esse illius sacramenti, h. e. baptismi salutaris virtutem in sancta compage corporis Christi, ut semel generatus per aliorum carnalem voluptatem, cum semel regeneratus fuerit per aliorum spiritualem voluntatem deinceps non possit vinculo alienae iniquitatis obstringi, cui nulla sua voluntas consentit. Dann weiter: ut autem possit regenerari per officium voluntatis alienae, cum offertur consecrandus, facit hoc unus spiritus, ex quo regeneratur oblatus; regenerans ergo spiritus in majoribus offerentibus et parvulo oblato renatoque communis est. Hier begründet Augustin die Tauffähigkeit des Kindes durch die Stellvertretung der mit dem Täuflinge in einem Geiste stehende Pathen, immerhin also durch stellvertretenden Glauben, deutlicher Augustin. Sermo 294 de baptismo parvulorum cap. 17: credunt et infantes. Unde credunt? quomodo creduut? fide parentum. Si fide parentum purgantur, peccato parentum polluti sunt.

Was aber die aus 1. Cor. 7, 14 entwickelte sanctitas der Christenkinder vor der Taufe betrifft, so finden sich bei Chemnitz, Quenstedt und Hollaz folgende Aussagen: Christenkinder sind sancti sanctitate externa ecclesiastica ac foederali potestativa, quae jus ad rem, nicht aber sanctitate spirituali interna seu foederali actuali, quae jus in re exhibet, daß ihnen wohl die promissio foederis zukomme, aber daß sie noch nicht seien in foedere exhibito.

Leider waren diese Sätze nur Zugeständnisse, aber nicht Grundlagen für eine gründliche schriftgemäße Untersuchung über den Stand der Christenkinder vor der Taufe. Daß sie mit der sanctitas foederali potestativa, d. h. der potentiellen Bundesheiligkeit im Gegensatz zur thatsächlichen nur eine dogmatische Folgerung aus der ἁγιότης der Kinder in 1. Cor. 7, 14 gezogen, keineswegs aber die ἁγιότης selbst erfaßt hatten, daß diese ἁγιότης auch eine actuelle Seite habe, welche eine Angehörigkeit an Gott kraft der promissio im Sinne der Theocratie einschließt, und erst dadurch, weil Gott sein Eigenthum zur Reinigung und Bundschließung in Christo Jesu forttreibt, zur Potentialität dieser neutestamentlichen Bundesschließung wird, das haben die Alten weder gesehen, noch hervorgehoben. Jus ad rem, aber nicht jus in re, das ist auch unsere Behauptung, aber in Anbetracht dessen, daß die von den Dogmatikern behauptete Anwartschaft der Christenkinder erst Folge ihrer ἁγιότης ist, haben wir uns der Erkenntniß nicht länger entziehen können, daß, mag man sonst über diese ἁγιότης urtheilen, was man will, die Teufelsangehörigkeit der Kinder damit schlechterdings unverträglich ist.

Zum Schlusse dieses Theils der Untersuchung gebe ich noch einmal in der Kürze meine Ansicht. Die Christenkinder haben kraft ihrer Abstammung von den Eltern ebenso an der Erbsünde, als an der Erbgnade, und zwar an letzterer in dem dargelegten Sinne Theil. Die Letztere schließt die Angehörigkeit der Christenkinder an Satan's Reich völlig aus, aber die Angehörigkeit an Gottes Reich noch nicht ein. Die Frucht der Erbgnade ist die Disposition der Kinder für Gottes Reich oder ihre Tauffähigkeit. Diese für sich schließt die Möglichkeit nicht aus, daß Christenkinder unter Umständen der potestas Satanae verfallen. Die definitive Erlösung von der potestas und die Mitgliedschaft in Gottes Reich wird erst durch das Sacrament der heil. Taufe gewirkt.

Hieraus folgt selbstverständlich die Verwerfung der Abrenuntiationsformel bei der Kindertaufe, sofern sich die ihr zu Grunde liegende Idee als dogmatisch unrichtig erwiesen hat.

III.

Es dürfte mir noch die Verpflichtung obliegen, nachzuweisen, aus welchen Gründen die Kirche über 1500 Jahre die Abrenuntiationsformel ohne Bedenken gebraucht hat. Ich habe oben bereits gesagt, daß ich die Anwendung der Formel bei der Proselytentaufe völlig correct finde. Nun aber ist eine unbestreitbare Thatsache, daß die Taufliturgie ursprünglich nicht für die Kindertaufe, sondern für die Proselytentaufe gebildet worden ist. Man verfuhr indeß in den ältesten Zeiten der Kirche — nur die Nestorianer und Chaldäer machten eine Ausnahme — mit den zu taufenden Christenkindern gerade so, wie mit den Taufcandidaten aus den Heiden, und ließ, um die Taufform der adulti auf die parvuli erstrecken zu können, für die parvuli als Antwortende und Bekennende die sponsores eintreten. Noch zur Zeit der Reformation hatte man in der römisch-katholischen Kirche ein besonderes Formular für die Kindertaufe nicht. Erst das Rituale Romanum, welches auf Befehl Paul V. († 1621) unter Berücksichtigung der alten ordines zusammengestellt wurde, bietet ein solches; jedoch stimmt es, wie der erste Blick zeigt, einige Abkürzungen abgerechnet, mit dem Formular für die Taufe der Erwachsenen vollständig überein, und es ist sehr wahrscheinlich, daß nur der Vorgang der reformatorischen Praxis die Aufstellung eines besonderen Kindertaufformulars in der römischen Kirche veranlaßt hat.

Daß dieser ursprüngliche Monismus der Taufform — aus welchen Gründen er auch erwählt sein mag — eigentlich jede besondere Bezugnahme auf adulti oder parvuli hätte ausschließen müssen, um für beide anwendbar zu sein, liegt auf der Hand. Nun aber war die eine Tauform eben auf diese Weise entstanden, daß Acte des Katechumenats, wie sie nur mit Erwachsenen vorgenommen werden konnten, darin zusammengefaßt wurden. Somit hatte die eine Taufform von Hause aus eine singuläre Beziehung auf die adulti und konnte auf die parvuli nur mit Zwang angewendet werden. Die Reformation hatte ja wohl Recht, wenn sie Erzwungenes und Unnatürliches aus den überlieferten Formularen ausschied. — Näheres findet man bei Höfling, welcher in der Vorrede zu seinem classischen Buche von der Taufe Folgendes sagt:

„Darin besteht ein Hauptzweck meines ersten Bandes, recht anschaulich und unwidersprechlich nachzuweisen, daß und wie die katholischen Taufformulare überall auf keinem anderen Wege, als auf dem der Zusammenfassung und Zusammenschließung der ursprünglich getrennten Acte des Proselytenkatechumenats mit dem Taufacte selbst sich gebildet haben; und was die spätere protestantische Taufpraxis von den beiden Taufbüchlein Luther's, welche nichts als einen verdeutschten Auszug des römischen ordo baptismi darbieten, unterscheidet, das ist im Wesentlichen auch nichts Anderes, als die mit mehr oder weniger klarem und deutlichem Bewußtsein von der Nichtzusammengehörigkeit vollzogene Wiederausscheidung und Entfernung der ursprünglichen Katechumenatsacte aus den Formularen für die Kindertaufe."

Man könnte also sagen: die alte Kirche hätte um der frischen Taufpraxis willen, welche sie bis in das zweite Jahrtausend hinein durch Bekehrung ganzer Völker zu üben hatte, ein vorzügliches Gewicht auf die Proselytentaufe, bez. auf das Formular derselben gelegt oder, wenn man will, letztere für die eigentliche Regel, die Kindertaufe aber für Ausnahme erachtet. Nun habe sich vermittelst der sponsores das Formular und mit ihm auch die abrenuntiatio leicht auf die parvuli aus den Christen übertragen lassen. Das Gefühl der Ungehörigkeit sei in der tausendjährigen Gewohnheit völlig untergegangen; und es habe einer neuen Geistesausgießung in der Zeit der Reformation bedurft, um den christlich liturgischen Geschmack zu schärfen, die verhärteten Stoffe wieder zu erweichen und flüssig zu machen, und endlich die Ausscheidung des Ungehörigen zu bewirken.

Wie es sich damit auch verhalten mag, soviel steht fest, daß man, wie Höfling sehr richtig bemerkt, bei der Ausscheidung mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein zu Werke gegangen ist. Um nur den in Rede stehenden Fall im Auge zu behalten, so liegt der liturgische Zusammenhang der Abrenuntiatio mit dem Exorcismus auf der Hand. Beide sind nicht identisch, wie Augusti einmal behauptet hat. Es ist sehr wahrscheinlich, daß beide zu gleicher Zeit in Gebrauch genommen worden sind; möglich auch (nach Höfling), daß die abrenuntiatio der Zeit nach früher ist. Jedenfalls hat in der Proselytentaufe die abrenuntiatio, sei es bei der ersten Zusammenstellung der Taufliturgie oder später, den exorcismus als ein erläuterndes Moment mit Nothwendigkeit nach

sich gezogen, damit liturgisch ausgedrückt werde, daß der Baptizand vermöge seines angebornen unheiligen Wesens nicht bloß durch den Satan gefährdet, sondern daß er nach Leib und Seele seiner Oberherrlichkeit unterworfen sei. Es ist sehr erklärlich, daß der Exorcismus sehr früh effectiv und nicht bloß significativ aufgefaßt worden ist, denn erst war durch theurgische Einwirkung die geistliche Besessenheit zu entfernen und dadurch bei dem Baptizanden die Freiheit des Willens soweit herzustellen, daß er die Abrenuntiationsfrage richtig beantworten konnte. So eng hängen exorcismus und abrenuntiatio zusammen, und Claus Harms hat nicht Unrecht, wenn er die letztere die leibliche Schwester des erstern nennt. Wenn nun der Exorcismus ausgeschieden worden ist, so wäre unbegreiflich, daß die abrenuntiatio noch stände, wenn nicht das minder klare Bewußtsein, wie Höfling bemerkt, mitgewirkt, und wenn nicht in Folge dessen eine Umdeutung der abrenuntiatio eingetreten wäre, von welcher freilich Spener's Wort gilt, daß die Glosse besser ist, als der Text. [8])

Doch wir kehren zu der ursprünglichen Frage zurück. Daß in der ältesten Zeit die Formulare der Proselytentaufe und der Kindertaufe sich nicht unterschieden haben, steht geschichtlich fest; daß und wie das liturgische Verfahren der ältesten Kirche immer tiefere Wurzeln schlug, läßt sich nachweisen. Aber damit ist die Hauptfrage noch nicht gelöst, wie doch die alte Kirche nur zuläßig gefunden habe, Proselyten und Christenkinder bei der Taufe liturgisch gleich zu behandeln. — Ich glaube, daß die nachfolgende Erörterung darüber einige Klarheit verbreiten wird.

Es ist bekannt, daß sich bald nach der Apostel Zeiten in die Entwicklung der kirchlichen Lehre und Verfassung ein fremdes Element einmischte, welches, nachdem es alle seine Consequenzen gezogen, das individuelle Wesen der römischen Kirche, wie es sich etwa um die Zeit der Reformation darstellt, aus sich herausgebar. Dies der Kirche ursprünglich fremde Element ist die Geringschätzung der natürlichen Gottesordnungen, und der damit zusammenhängende Versuch, sich von den natürlichen Bedingungen des Lebens soweit, als irgend möglich, zu emancipiren, um in der rein geistigen oder geistlichen Sphäre eine desto höhere Dignität zu gewinnen. Zu diesen natürlichen, von Gott selbst gesetzten Lebensverhältnissen gehört auch die Ehe. Man kann nicht sagen, daß die Kirchenlehrer

der ersten Jahrhunderte die Ehe geradezu verachtet haben. Aber schon bei Hermas lib. I, vis. II wird den Männern empfohlen, uxores suas habere, quasi sorores, und wird gelehrt: continentia salvos nos facit. Und Hermas genoß in den ersten Jahrhunderten der Kirche ein bedeutendes Ansehen, ja er galt, wenn wir dem Canon des Muratori glauben wollen, in der römischen Kirche für canonisch. Lesen wir Tertullian, Cyprian, Origines, Augustin[7]) und besonders Hieronymus, so verwerfen sie die Ehe eben nicht, aber Ehelosigkeit stellte man ungleich höher. Man fürchtete die voluptas carnalis beim Kinderzeugen, denn sie ist Sünde; der Gerechte aber muß jede Gelegenheit meiden, sich mit der Sünde zu beflecken. Wie kam man indeß dazu, für das Ehebett eine voluptas carnalis in der prägnantesten Bedeutung des Wortes zu statuiren? Wie das noch heute hier und da zu geschehen pflegt, setzte man, weil σάρξ beides bedeutet: das Physische am Menschen und die gottentfremdete Gesinnung, den physischen Prozeß mit Versündigung gleich bedeutend, und es half nichts, daß Christen in christlicher Ehe, also in Gottes heiliger Ordnung Kinder erzeugten. Es half nichts, daß man auf die sehr natürliche voluptas hinwies, welche man bei Befriedigung einer andern indigentia, nämlich des Hungers spüre, ohne daß es jemand einfiele, diese voluptas eine carnalis zu nennen. Die herrschende theologische Richtung blieb dabei, die carnalis voluptas im Ehebette zu finden. Da mußte sich denn freilich manches ängstliche Gewissen sagen, daß es besser sei, ehelos zu bleiben, weil sich nicht absehen lasse, wie Kinder sine carnali voluptate, d. i. also ohne schwere Versündigung gezeugt werden könnten. Es ist nicht zu sagen, was für Schaden daraus hervorgegangen ist, daß man für unrein erklärte, was Gott in die heiligen Schranken seiner Ordnung eingesetzt und für rein erklärt hat. Die erste und natürlichste Consequenz war, daß man die Ehe selbst für Sünde erklärte, wie die Saturninianer, Carpocratianer, Lucianisten, Severianer, Encratiten, Adamianer und wie das ganze Verzeichniß bei Gerhard im locus de conjugio lautet. Die practischen Früchte im Mönchthum und im Coelibat der Geistlichen sind bekannt, wie denn überhaupt eine Scala unglaublicher Irrungen aus dieser verkehrten Doctrin sich ergab, von den Nicolaiten, welche durch κατάχρησις das Fleisch zu tödten gedachten, bis auf die Kö-

nigsberger **Mucker**, welche sine carnali voluptate zeugen wollten.*) —

Was nun in carnali voluptate erzeugt war, das mußte consequenter Weise nicht für Gott, sondern für Satan erzeugt sein. Um deswillen standen denn Proselyten und Christenkinder von Hause aus ganz gleich, und es bedurfte keines unterschiedenen liturgischen Handelns, um die successive Befreiung von Satan's Herrschaft und endlich die Aufnahme in des Herrn Reich liturgisch auszudrücken.

Bei dieser Auffassung der natürlichen Geburt und ihrer Folgen, nach welcher irgend welche Einwirkung der Gnade davon absolut ausgeschlossen ist, ist freilich die ἐνσάρκωσις des Herrn ein unlösbares Räthsel. Allerdings ist sie nicht erfolgt ἐκ θελήματος ἀνδρός. Aber die Mutter des Herrn ist von der Regel nicht ausgenommen; somit tritt von der mütterlichen Seite her die Folge der maculata conceptio in ihren Folgen an den Herrn heran. Wer hätte die Behauptung auszusprechen gewagt, daß der Herr um deswillen von Mutterleibe her ein Höriger des Satan's geworden sei, da er doch in unser Fleisch gekommen ist, um mit dem Anrechte des unbefleckten Gottessohnes die Werke des Teufels zu zerstören. Hier mußte auf ein Auskunftsmittel gedacht werden, und Sie wissen, wie die römische Kirche sich hilft. Sie greift zur immaculata conceptio beatae Virg. — ganz consequent, wobei sie denn selbstverständlich alle anderweitige conceptio als maculata bezeichnet.

In gleicher Consequenz hat die römische Kirche den allgemeinen Grundsatz, welcher dieser Auffassung zu Grunde liegt, durch ihre anderweitige Lehre und Einrichtung hindurchgeführt. Sie geht mit ihren hierarchischen Ordnungen und dem reichen Apparat ihrer wirklichen und eingebildeten Heilsmittel nicht in die Ordnung des natürlichen Lebens ein, sondern hält sich mit der größten, aber meist vergeblichen Anstrengung draußen und drüber. — Das System der natürlichen Lebensordnungen ist der Staat. Die römische Kirche tritt nicht **in** den Staat, sondern stellt sich **neben** ihn, oder besser: **über** ihn; sie verwaltet nicht einen der **ganzen**

*) Ich weiß wohl, daß über dieser trostlosen Geschichte ein Schleier liegt, und daß die schwersten Beschuldigungen in Abrede gestellt worden sind. Man vergl. indeß **Meyer's** Encyclopädie s. v. Mucker.

Christenheit, sondern einen ihr, nämlich der im Klerus verfaßten Kirche geschenkten Schatz und theilt auf Ansuchen daraus den Mitgliedern einer ganz andern Lebenssphäre, nämlich des Staates mit, damit sie schließlich auch noch selig werden. Die Transsubstantiation im heil. Abendmahle ist nichts anderes, als die Aufhebung des natürlichen, irdischen Elementes; Askese und Coelibat durchweg Negation der natürlichen Lebenserfordernisse. Die ganze Kirche läugnet die Nothwendigkeit natürlicher Entwicklung und den dadurch gesetzten geschichtlichen Prozeß, indem sie sich gerirt, als sei sie von Hause aus die Verleiblichung der unsichtbaren Kirche. —

Wie gesagt, die römische Kirche handelte ganz consequent, wenn sie die Früchte des natürlichen Prozesses, neugeborne Christenkinder, zunächst als Glieder eines ihr diametral entgegengesetzten feindseligen Reiches kennzeichnete. Denn es ist ihr eigen, den natürlichen Prozeß nicht in sich aufzunehmen und als einen durch Gottes Wort zu heiligenden anzuerkennen, so daß nun auch seine Früchte nachmals heilig genannt werden könnten, sondern ihn als außer sich vorgehend anzusehen, so daß sie mit ihm selbst nichts zu thun hat, sondern höchstens mit seinen Producten sich zu schaffen macht, um sie als einzelne aus dem Fluche der natürlichen Zeugung zu retten.

Dagegen hat die protestantische Kirche von je her die Ordnung des natürlichen Lebens als Gottesordnung anerkannt; sie hat den Staat nicht als eine ihr gegenüberstehende Macht gekennzeichnet, sondern als die Verleiblichung der von Gott gesetzten natürlichen Ordnungen angesehen, die als solche mit Gottes Wort zu durchdringen und zu erfüllen sind. Sie hat die Ehe niemals gering geschätzt, sondern sie als den rechten, wahrhaft heiligen Gottesorden bezeichnet. Mit andern Worten: nicht Entwicklung außerhalb des natürlichen Lebens, sondern Bewältigung und Durchdringung desselben ist Parole des Protestantismus. — Ausdrücklich bemerke ich, daß ich unter dem natürlichen Leben nicht das sarkische, sondern das physische verstehe, und ich habe ein Interesse, solches zu erklären, da der gewöhnliche Sprachgebrauch in Folge der bekannten Doctrin physisch und sarkisch fast für identisch setzt. — Der Protestantismus hat Welt- und Kirchengeschichte unterschieden, aber nicht geschieden. Das vollendete Gottesreich ist ihm nicht Untergang der Natur, sondern Verklärung der Natur — der von Gott gewirkte Organismus, in welchem Natur und Geist

ihre volle Versöhnung gefunden haben, gewissermaßen die zweite Ensarkose, wenn der Geist des Herrn vollständig das diesseitige Leben durchläutert und dieses lautere Wesen als seinen Leib angezogen haben wird.

Für diesen constructiven Grundgedanken des Protestantismus ist die Lehre von der natürlichen Angehörigkeit der Christenkinder an Satan's Reich eine großartige Inconsequenz. Mit jedem neugebornen Säuglinge würde der Mangel alles und jedes organischen Zusammenhangs zwischen der Christenheit (bez. Gottes Verheißung) und zwischen dem, was in ihr geboren wird, präconisirt; das Reich Gottes ergänzte sich in atomistischer Weise von Außen und zwar von einem Reiche her, das diametral dem Reiche Gottes entgegengesetzt ist. Mit einem Worte: nicht der Zusammenhang mit dem Gnadenstande christlicher Eltern und der in Betreff ihres Samens ihnen gegebenen Verheißung, sondern lediglich der Zusammenhang mit ihrer sündlichen Natürlichkeit wird durch diese Doctrin festgestellt, und damit statt des organischen Wachsthums der Christenheit der unorganische Atomismus proclamirt. —

Ich meine nicht vergeblich die vetustas erroris sammt ihren Gründen nachgewiesen zu haben; mich wenigstens hat der Nachweis in der Überzeugung bestärkt, daß die Voraussetzung der Abrenuntiationsformel in der Kindertaufe falsch, ihr fernerer Gebrauch also am beßten abzustellen ist.

Will sie Jemand nicht lassen, indem er sie entweder in der Weise der Sächsischen Agende umdeutet, oder als liturgischen Ausdruck für das von dem Baptizanden abzulegende Versprechen angesehen wissen will, daß er als Christ dem Teufel widerstehen und mit seinem operibus und pompis nichts zu thun haben wolle, so kann ich nichts dawider haben, nur möge der Gebrauchende sich dessen bewußt bleiben, daß er eine vom Text weit abweichende Glosse gebraucht und daß er darum kein Recht hat, denen, die mit solcher Umdeutung nichts zu schaffen haben wollen und deshalb die ganze abrenuntiatio fortlassen, ein Gewissen darüber zu machen.

So wäre ich denn der Hauptsache nach mit meinem Vortrage fertig. Ich bin mir bewußt, über eine schwierige Aufgabe unzureichend geredet zu haben. Ich habe mir Ihre Nachsicht nicht erbeten und erbitte sie auch jetzt nicht, einfach darum, weil ich weiß, daß Sie in gerechter Anerkennung der schweren Aufgabe mir

ohne meine Bitte Ihre Freundlichkeit und Nachsicht geschenkt haben dürften.

Nur das Eine noch zum Schluß, daß ich nicht der Einzige bin, der, treulich an Lehre und Verfassung der lutherischen Kirche festhaltend, dennoch an mancher ihrer überlieferten Formen irre wird. Ich könnte selbst an Luther und lutherischen Theologen der Reformationszeit zeigen, daß sie von der Verwerfung der Grundvoraussetzung der Abrenuntiationsformel nicht weit ab waren[9]). Doch das würde zu weit führen. Von den lutherischen Theologen der Neuzeit, welche geradezu die Formel verwerfen, nenne ich nur Claus Harms. Sie wissen, daß Harms bei Gelegenheit des Reformationsjubiläums 1817 in 95 Thesen die Lehre unsrer Kirche gegen alle Neologie in mannhafter Weise behauptete und sich in seiner Treue durch keinen Spott irre machen ließ. Derselbe Harms sagt über die Abrenuntiation in seiner Pastoraltheologie Folgendes:

„Es sind nun schon über Tausend Jahr, seit in unserem „Norden das Christenthum eingeführt ist, seit bei uns die Kinder „getauft werden, und noch immer taufen wir, will sagen, immer „noch wird getauft nicht anders, als wenn wir einen erwachsenen „Menschen vor uns hätten mit Rede in seinem Munde und mit „Glauben an den Teufel auf dem Blocksberg in seinem Herzen, „welchem Glauben und bisherigen Mitritt er jetzt entsagen soll. „Ist's nicht so?"

„Sie sagen: der Exorcismus sei abgeschafft. Das ist er bei „uns seit 1743 (s. Kraft's Geschichte vom Exorcismo); allein dessen „leibliche Schwester, die renuntiatio, die hat man bleiben lassen, „und der Geistlichen viele in unserem Lande sollen ja noch mit „ihr taufen. Wenig befremdend, wenn selbst die neue Preußische „Agende beide, den Exorcismus und die Renuntiatio, zwar unter „Verdeckungen „„der Geist des Unreinen, dem Bösen, der Sünde „entsagen"", doch helle durchscheinend und durchzuhören, wieder „auf ihrem Gebietsbezirk einführt."

„Ob ich denn nicht an Teufel, Erbsünde glaube? So sehr, „wie der dortigen Consistorialräthe Einer, nur daß ich eben so „fest davon überzeugt bin, in die Taufe eines Kindes gehöre solches „nicht, wenigstens in dieser Weise nicht hinein. Wie denn? Wie- „viel davon? wie soll man taufen? Freunde, was ich so oft in

„der Pastoraltheologie gesagt habe: non hujus loci est. Itidem „tempus monet: „„procede.“

Ich bin mit Claus Harms einverstanden, bis auf die letzten Worte, die in Bezug auf meinen Vortrag besser lauten: itidem tempus monet: recede.

Nur noch soviel:

Ich bitte Sie in keinerlei Weise um Ihre Zustimmung, wohl aber um freundliche Prüfung des Gesagten und um selbstständige Durchforschung der schwierigen Frage. Es ist ja ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde. Festigkeit und Klarheit wolle der Herr uns Allen aus Gnaden schenken!

Anmerkungen zum Conferenz-Vortrag.

---

[1]) Zu Seite 8.

Anders freilich der Fragensteller im Jahrgang 1863 No. 44 des Kirchen- und Schulblatts:

„Steht mit der Voraussetzung, daß die neuerlich aufgetauchten Bedenken wegen der Unzulässigkeit der Abrenuntiationsformel von den Feinden, und nicht von den Freunden der Kirche aufgeworfen seien, das gewonnene Resultat, daß sich die Taufgeistlichen fortan des Gebrauchs der Formel zu entschlagen haben, im richtigen logischen Einklang? und hat nun in der Praxis das „dem widerstehet fest im Glauben“ oder das „ich will die Fehler meiden, die er von mir ersann“ [?] Platz zu greifen?“

Der pp. wolle aus dem Texte ersehen, daß ich in den Gegnern hergebrachter liturgischer Formeln noch nicht Feinde der Kirche zu erkennen vermag, daß also seine Voraussetzung bei mir nicht zutrifft. Ebenso wenig ist das Resultat meiner Untersuchung von ihm richtig gefaßt worden; ich habe Niemandem gerathen, sich des Gebrauchs der Formel sofort zu entschlagen. Wenn der pp aber weiter sagt:

„Von welcher Tragweite würde die Abstellung der Formel, wenn sie zum Beschluß erhoben werden sollte, sein? und wem würde damit Dienst geleistet? dem Herrn der Kirche und ihren Gliedern, oder dem Feind und seinem Anhange?“

So vermag ich bei dem beßten Willen darin etwas Weiteres nicht zu erkennen, als die weltlich kluge Frage eines kirchlichen Parteimanns, der den ererbten Bestand an Formeln unbesehens für eitel biblisches Capital und darum für ein unter allen Um-

ständen zu vertheidigendes Gut hält. Auf diesem Grunde entwickelt sich, wie stets bei der Coterie, ein gewisser Anspruch auf Parteidisciplin. Man findet es thöricht, die gegnerischen Angriffe einer Erwägung, ihre Bedenken einer wiederholten Prüfung aus der heil. Schrift zu unterziehen. Ergiebt vollends die Prüfung, daß die Gegner doch nicht so ganz Unrecht haben, so tritt eine gründliche Verstimmung ein. Man wirft dem unbequemen Kritiker vor, daß er die Interessen der Kirche, mit welcher sich natürlich allezeit die Partei identifizirt, verletzt und deutet auf die Dienste hin, welche er dem Gegner geleistet habe. — Hierauf antworte ich fröhlich, daß ich von den Widersachern meiner Theologie oft mehr gelernt habe, als von ihren Freunden, daß ich ferner im Angedenken an die unica regula, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oportent (Form. concord.) mich primo loco verpflichtet halte, jeden Widerspruch gegen die Formel an diesem lapis lydius zu prüfen, unbekümmert darum, wem ein Dienst damit geschieht, denn ich weiß, daß schließlich die Wahrheit allezeit und jedermann die beßten Dienste leistet. — Von diesem Standpunkte will ich auch dann beurtheilt sein, wenn sich in meiner Schriftprüfung Irrthümer finden. Ich muß ernstlich fordern, daß man das Recht evangelischer Prüfung respectirt, und den Resultaten mit Schriftgründen entgegentritt, nicht mit Verdächtigungen in Betreff der sogenannten Dienste. Wahrlich, um Kleines mit Großem zu vergleichen, Luther hat der Kirche seiner Zeit in ihrem Sinne schlechte Dienste geleistet, und doch, was haben wir diesen Diensten zu verdanken!

2) Zu Seite 10.

Ein sehr lieber Freund von mir hatte die Bedenken, welche ihm beim Hören des Vortrags aufgestiegen waren, unter der Überschrift: „Randbemerkungen“ dem Kirchen- und Schulblatt zugehen lassen, welches sie in No. 44 des vorigen Jahrgangs abgedruckt hat. Selbstverständlich machen sie nicht den Anspruch, in Auffassung und Beurtheilung des Gehörten unfehlbar zu sein. Dennoch haben sie das Verdienst, mich auf manche Stelle des Vortrags aufmerksam gemacht zu haben, die, um nicht mißverstanden zu werden, einer gründlichen Besprechung bedarf.

Der Glossator — wie ich in den durch ihn veranlaßten Bemerkungen meinen Freund nennen will — nimmt irrthümlicher

Weise an, daß ich von dem Zusammenhange zwischen Exorcismus und Abrenuntiation ausgegangen sei und behauptet habe, wo der Exorcismus gefallen sei, könne die Abrenuntiation nicht bestehen. Nun aber hätte ich selbst zugegeben, daß die Abrenuntiation älter sei, als der Exorcismus; so wäre von mir der historische Beweis geliefert, daß die Abrenuntiation für sich selbst bestehn, und einen Sinn haben könne. — Die Irrthümlichkeit der Annahme ergiebt sich aus dem Texte des Vortrags. Zu dem Alter der Abrenuntiationsformel habe ich noch Folgendes zu bemerken:

In Betreff der Priorität der Abrenuntiation vor dem Exorcismus habe ich eine Meinung ausgesprochen, und zwar Höfling gegenüber, welcher in seinem Werke über die Taufe I. S. 379 behauptet, die abrenuntiatio sei frühzeitigst von den Täuflingen verlangt worden. Ich habe mich dahin erklärt, daß sie den anderweitigen Momenten der spätern vollständigen Taufliturgie nicht viel zuvorgekommen sei. — Höfling redet l. c. von der abrenuntiatio in ihrem Verhältnisse zur exorcisatio. Der frühzeitige Gebrauch der abrenuntiatio ist ihm ein Argument gegen Diejenigen, welche abrenuntiatio und exorcisatio confundiren; somit setzt er die abrenuntiatio früher. Wenn nun derselbe Höfling S. 281 aus dem Protocolle des Conc. Carth. vom 1. September 256 p. c. nachweist, daß damals schon die exorcisatio bei Täuflingen im Gebrauch gewesen, so bleibt kaum etwas Anderes übrig, als daß die im Verhältniß zur exorcisatio frühzeitig, ja frühzeitigst verlangte abrenuntiatio bald nach der Apostel Zeiten in die Taufliturgie aufgenommen sein muß. So habe ich Höfling's Ansicht aufgefaßt und niedergeschrieben, ohne damit meine Zustimmung auszusprechen. Vielmehr stand mir schon damals fest, daß Höfling zu weit gehe. Inzwischen habe ich die Quellen befragt. Die apostolischen Väter erwähnen nichts von einer abrenuntiatio. Bei Justinus M., Irenaeus, Tatian, Clemens Alex. keine Spur. Ebensowenig in den Pseudo-Clementinen. Es bleibt dabei, daß das Zeugniß Tertullian's das erste ist, und daß bereits 30 Jahre nach seinem Tode die exorcisatio nicht etwa als eine einzuführende, sondern als eine längst in kirchlichem Gebrauch befindliche Handlung erwähnt wird. Somit rückt die urkundlich bezeugte Zeit der exorcisatio mit der Zeit der abrenuntiatio zusammen, und es thut nichts, daß Tertullian der exorcisatio nicht ausdrücklich gedenkt, da er nirgends ex professo, sondern

nur gelegentlich über einzelne Acte der Taufliturgie spricht. — Umgekehrt haben die constitutiones apostolicae die exorcisatio nicht, obschon anderweitig feststeht, daß sie bereits um 256 in Gebrauch war.

Aus Vorstehendem ergiebt sich, wie mißlich es ist, auf die zeitliche Priorität der abrenuntiatio im Verhältnisse zum exorcismus irgend welche Schlüsse zu bauen.

[3]) Zu Seite 16.

Der Glossator kann nicht begreifen, warum ich wiederholt gegen die Abrenuntiation als gegen eine ethische That polemisirt, oder vielmehr die Auffassung der Abrenuntiation als einer ethischen That eine Umdeutung genannt habe. — Der Text zeigt, daß ich mißverstanden worden bin. Die abrenuntiatio involvirt stets eine ethische That, mag nun ihre Voraussetzung nach richtiger Auslegung die factische Staatsangehörigkeit an Satan's Reich, oder nach moderner Umdeutung das sündliche Verderben sein, welches in Aberglauben, Unglauben u. s. w. sich äußert. Aber die abrenuntiatio ist eine andere ethische That, als das Heiligungsgelübde; letzteres in die abrenuntiatio hineinerklären, heißt dieselbe umdeuten. Die abrenuntiatio in ihrer genuinen Bedeutung ist ein politischer Act, wodurch der Mensch aus dem bisherigen Staatsverbande ausscheidet; nicht die Willenserklärung des in den neuen Staatsverband Eingetretenen, dem sündigen Wesen, dadurch der Mensch dem Satan Dienste thut, entsagen zu wollen. Das Wesen der abrenuntiatio ist eine Action zwischen Hüben und Drüben, nicht eine Action, die im Bereiche der eignen Persönlichkeit ihren Verlauf hat. — Die Umdeutung der abrenuntiatio, gegen welche ich protestire, will eben nichts anders, als an die Stelle der politischen Angehörigkeit eine bloß moralische setzen. Ich unterscheide beides sehr bestimmt.

[4]) Zu Seite 19.

Es wird ferner im hohen Grade bedenklich der Satz gefunden: daß das Christenkind dem Reiche Satan's gar nicht angehöre, weil es nach 1. Cor. 7, 14 ein ἅγιον sei. Der Glossator meint: „Hat er Recht, so fällt nicht nur die Abrenuntiation, sondern der Pädobaptismus fällt mit. Ist das Christenkind ein ἅγιον in dem

Sinne, daß es dem Reich des Herrn angehört, so hat Calvin ganz Recht, wenn er sagt: die Taufe versiegle nur die bereits vorhandene Zugehörigkeit zum Reiche Gottes. Davon ist nur ein kleiner Schritt zum Baptismus."

Mein liebenswürdiger Freund hat mir eine fremde Prämisse untergeschoben, nicht etwa weil das Unterschieben sonst ihm eigen wäre, sondern weil sein Gedächtniß ihn falsch berichtet hat. Für mich ist das Christenkind eben nicht ein ἅγιον in dem Sinne, daß es dem **Reiche** des Herrn angehört. Das Reich des Herrn ist eine historische Institution; dergleichen aber werden keinem Menschen angeboren; auch wird man nicht hineingeboren, sondern man muß hineingehen. Ich habe nachgewiesen, daß ἅγιος einfach das Für Gott sein, also den Beruf, die Bestimmung für Gottes Reich, aber nicht ohne Weiteres die Mitgliedschaft im Reiche Gottes ausdrückt. Man kann als ein Angehöriger Gottes geboren werden, d. h. so, daß man mit seiner Geburt in die Hörigkeit eintritt, gleichwie jedes Kind mit der Geburt einem gewissen Staatsverbande angehört — aber angeboren wird die ἁγιότης einem Menschen ebensowenig, wie das Sachsenthum, Preußenthum u. s. w. — Dies allgemeine Hörigkeitsverhältniß in Bezug auf Gott wird erst dadurch zu einer Angehörigkeit an das Reich Gottes, an die Gemeinde, wenn die Bedingungen erfüllt werden, an welche die Mitgliedschaft in der Gemeinde gebunden ist. Soll ἅγιος diese Mitgliedschaft deutlich ausdrücken, so müssen andere Epitheta zu ἅγιος hinzutreten (κλητοὶ ἅγιοι Röm. 1, 7. 1. Cor. 1, 2; ἅγιοι καὶ πιστοὶ ἐν Χῷ Eph. 1, 1. Col. 1, 2) oder der Zusammenhang hat in unzweideutiger Weise darzulegen, wie diese ἁγιότης gemeint ist. — So war Israel das heilige Volk, und doch konnte demselben Volke gepredigt werden, daß das Reich Gottes nahe herbeigekommen sei. Somit war das heilige Volk als solches noch nicht im Reiche Gottes. Ähnlich die heiligen Männer, die vom Geiste getrieben wohl das zukünftige Reich Gottes weissagten, aber noch nicht darin waren.

Hier ist auch der Ort, wo der Glossator sich in Betreff des Dilemma's orientiren wolle, daß die ungetauften Christenkinder doch entweder zu Gottes Reich oder zu Satan's Reich gehören müßten, während ich behaupte, daß sie weder zu dem einen, noch zu dem andern gehören. Der Herr hat die Präcedentien, welche

dem Eintritt in Sein Reich voranzugehen haben, an Seinem Volke historisch dargelegt. Die Situation Israels war diese, daß es als heiliges Volk dem Satan nicht angehörte, sondern für Gott bestimmt war, daß es aber die Angehörigkeit an Gottes Gnadenreich, sowie die volle Gottesgemeinschaft erst durch die Gnadenmittel in Christo Jesu erreichen sollte.

Gleich also ist der Proselyt aus den Heiden bei seinem Eintritt in das Gotteshaus (s. den ordo baptismi adultorum) durch die abrenuntiatio bereits subjectiv aus der Angehörigkeit an den Satan herausgetreten, aber noch nicht in Gottes Reich eingetreten; vielmehr wird er bereitet für Gottes Reich durch den Unterricht im Worte Gottes. Die Christenkinder sind als solche für Gottes Reich bestimmt, daher fehlt denn auch die erste abrenuntiatio in dem ordo baptismi parvulorum.

Selbst Dr. E. Huschke (in seiner Schrift: „was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung?" S. 33 Anmerk. 24) kann nicht umhin, zu 1. Cor. 7, 14 Folgendes zu bemerken: „der Apostel sagt: die Kinder wären, wenn sie nach dem ungläubigen Theile beurtheilt würden, unrein d. h. dem Götzendienste verfallen und zugehörig; nun aber seien sie heilig d. h. durch Gottes Berufung in dem gläubigen Theile von der unreinen Welt zu seinem Dienst ausgesondert, wie das Volk Israel. Die persönliche Wiedergeburt liegt darin noch nicht, wohl aber die Berufung und Berechtigung dazu hinsichtlich der Erziehung." Vielleicht ist es meinem lieben Freunde erwünscht, wenn ich ihm des gnesiolutherischen Dogmatikers Quenstedt (Dogm. I de baptismo p. 163 u. flg. observ. 9) Meinung herschreibe:

„Fidelium parentum infantes adhuc ἀβάπτιστοι gentes" junge Heiden „cum simplici vulgo appellari non debent; cum sanctitate externa, ecclesiastica et politica gaudeant, in ecclesia ex fidelibus parentibus prognati sint aditumque ac jus ad baptismum atque ita praerogativam quandam habeant prae iis, qui foris sunt." Also nicht dem Reiche Satan's (Heidenthum) angehörig, aber auch nicht dem Reiche Gottes; aditum ac jus ad baptismum habent.

Ausführliches über denselben Gegenstand siehe im exegetisch-dogmatischen Anhange.

⁵) Zu Seite 21.

Einen nicht geringen Anstoß scheint der Glossator an dem Worte Erbgnade genommen zu haben. Er spricht seine Bedenken in zwei Fragen aus: 1) ob es eine Vererbung des πνεῦμα durch physische Zeugung gebe? 2) wie es eine Erbgnade geben könne ohne ein vererbtes πνεῦμα? — Im Grunde genommen wäre die erste Frage gar nicht möglich ohne die zweite. Im Allgemeinen erwiedre ich, daß, wie mein liebenswürdiger Freund sehr wohl weiß, die Gnade unzählige Stufen hat; sie geht von der Erwählung des natürlichen Menschen (ohne Veränderung seiner Natürlichkeit) bis zur Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christ im heiligen Geist. Zur Aneignung und Entfaltung der Gnade im Stadium der persönlichen Gottesgemeinschaft gehört allerdings die Mittheilung des πνεῦμα ἅγιον, und es muß ja wohl ein Weg sein, auf welchem die Gnade sich mittheilt, und wenn sie Erbgnade sein soll, auf welchem sie sich mittheilt von Geschlecht zu Geschlecht. Aber giebt es denn keine Gnade Gottes vor der Mittheilung des πνεῦμα ἅγιον, ist ferner die Gnade in der Geistesmittheilung so beschlossen, daß es dann keine Gnade Gottes mehr giebt, die über der Person waltet, und ist diese freiwaltende Gnade Gottes wirklich auf die Person des πνευματικός beschränkt, also daß die leiblichen Nachkommen nichts damit gemein haben, es sei denn, daß sie für die Person durch Geistesmittheilung der Gnade von Neuem theilhaftig werden — endlich muß denn der Weg der Erbgnade durch die Zeugung hindurchgehen? —

Wiederum habe ich auf Israel hinzuweisen und zu fragen, wie man doch die in Folge des Glaubens der Erzväter den Nachkommen bewiesene Gnade Gottes, die zu ihrem Anlasse durchaus nicht die persönliche Würdigkeit der nachgebornen Empfänger, sondern die Glaubensstellung der Erzväter hatte, mit einem prägnanten Ausdrucke anders nennen könne, als Erbgnade? Diese Erbgnade eignete den Nachkommen freilich nicht in Folge eines durch Zeugung fortgepflanzten πνεῦμα, sondern in Folge der Bundestreue Gottes, gemäß welcher er seine gnadenreiche Verheißung von den glaubenstreuen Ahnen auf sie überträgt. Oder mit andern Worten: die Erbgnade ist nicht eine Substanz, die im Ehebette auf die Kinder übergeht, sondern bleibt immerdar ein Rathschluß Gottes, welcher an den Erben der Verheißung unfehlbar sich

bethätigt, daher Erbgnade, sofern die Nachkommen kraft ihrer selbsteigenen Herzensbeschaffenheit die Gottesgnade nicht auf sich herabziehen, sondern diese ihnen als den Nachkommen glaubenstreuer Voreltern d. i. auf dem Wege des Erbes zugeeignet wird. —

Versuchen wir, die Sache uns durch ein profanes Beispiel klar zu machen. Es kann nicht schwer werden, die Erbgnade unter die allgemeinere Kategorie von Zusagen, Ansprüchen und Rechten zu subsumiren, welche im Erbgange von den Vätern auf die Kinder übergehen. Nun aber dürfte es Niemandem beikommen, zu behaupten, daß die königliche Würde in den Zeugungsprozeß des Königspaares eingeht und so den Königskindern im Mutterleibe applicirt wird, sondern jedermann weiß, daß Königskinder gezeugt und geboren werden, wie andere Menschen auch, daß die königliche Stellung aber den Kindern kraft ihrer Abstammung von den königlichen Eltern, also auf dem Wege des Erbes zu Theil wird. Verhält es sich nicht so mit allen Rechten, Gütern, Stellungen, die von den Eltern auf die Kinder übergehen? — Hätte ich freilich gesagt: die Kinder werden kraft der Erbgnade heilig und gerecht oder als Mitglieder des Reiches Gottes geboren, so wären die Fragen meines Freundes vollständig berechtigt, denn dann müßte Geistliches und Fleischliches sich zur Menschheitsubstanz der Eltern geeinigt haben, und im Zeugungsprozeß propagirt worden sein. Allein das habe ich nicht gesagt. Die Kinder sind nicht heilig durch propagirtes πνεῦμα ἅγιον, sondern dadurch, daß Gott um ihrer Eltern willen (wohlverstanden: nicht durch ihre Eltern) seine Gnade auf sie erstreckt, d. h. durch die Erbgnade, kraft welcher sie Gott angehörig und damit zum Eintritt in sein Reich berechtigt sind.

Erwäge ich, warum doch nur der Begriff der Erbgnade so schwer eingehen will, so will mir scheinen, als ob der Grund nicht allein in dem besprochenen liege, daß man nur die Gnade in den Individuen will gelten lassen, aber nicht die Gnade über denselben. Vielmehr suche ich den Grund darin, daß man unwillkührlich die formalen Bestimmungen über Methode und Aneignung der Erbgnade den anscheinend parallelen Bestimmungen über die Erbsünde entlehnt. Der Augustinische Traduzianismus ist zu fest eingewurzelt, als daß man auch nicht bei der Erbgnade an eine propagatio per traducem denken sollte. — Die Erb-

sünde erkenne ich unbedenklich als Schriftlehre an, aber ich unterscheide sehr bestimmt das Dogma von der wissenschaftlichen Begründung Augustin's. Seinen Schriftbeweis halte ich für verfehlt; selbst als plausiblen philosophischen Nachweis kann ich seine Propagationstheorie nicht gelten lassen. Mir graut vor aller Physiologie in der Theologie. Ist das Böse physisch fortpflanzbare Substanz, so haben schließlich jene Leute recht, die das Böse ganz der persönlich-geistigen Sphäre entnehmen und als materiellen Giftstoff fassen. Ich weiß wohl, daß Augustin auch den Geist sich fortpflanzen läßt, und ich stimme zu, weil ich in dem Geiste, soweit er der Nothwendigkeit unterworfen ist, Natursubstanz anerkenne, gebe aber insoweit den Creatianern Recht, daß ich das, was nicht propagirbar ist, das alles substantiale Wesen zum Bewußtsein erschließende Ich, das persönliche Centrum als unmittelbar von Gott gesetzt ansehe, da Übernatürliches, wofür ich das Persönliche erachte, nicht auf natürlichem Wege mitgetheilt werden kann. — Doch, wie dem auch sei, die Sünde ist ein accidens des geist-leiblichen Lebens; pflanzen sich auch Accidenzen auf dem Wege der Zeugung fort? das ist die Frage, die mich von Augustin scheidet. Somit finde ich Augustin's Theorie in sich unhaltbar, habe also nicht daran denken können, diese Theorie auf das Gebiet der Erbgnade zu verpflanzen. Aber, wie ich wohl sehe, Andere haben daran gedacht und werden trotz meiner Deductionen fortfahren, die formalen Kategorien der Erbsünde auf die Erbgnade zu erstrecken. Ihnen gegenüber würde ich auf das Bestimmteste betonen, daß gerade Augustin jede formale Analogie zwischen Erbsünde und Erbgnade abgethan hat. Die Erbgnade als ein stetig von Gott selbst den Nachkommen mitzutheilendes Gut, würde, in den Naturprozeß eingehend, aufhören, freie Gnade zu sein; wogegen die Sünde als die Unfreiheit selbst, immerhin in der Propagation durch den Naturprozeß einen ihrem Wesen conformen Weg betritt. — Doch genug davon.

Was soll ich dazu sagen, wenn der Begriff der Erbgnade selbst von solchen beanstandet wird, welchen die Augustinische Doctrin ein Greuel ist? Ich begreife sehr wohl, daß dieser Begriff gerade den Rationalisten unerträglich sein muß, ist es doch eine Lebensfrage für sie, daß nicht die durch die historischen Geschlechter fortschreitende Corporation, sondern stets nur die Indivi-

duen um ihrer persönlichen Würdigkeit willen in Beziehung zu der göttlichen Gnade gesetzt werden.

Am allerseltsamsten ist die Frage des pp. ob die Behauptung einer der Erbsünde correlaten Erbgnade der von Christen gebornen Kinder canonisch oder apocryphisch sei? Schon in formeller Beziehung ist die Frage ungeschickt. In das Wort correlat drängt sich ein Heer von Mißverständnissen, zu denen ich keine Veranlassung gegeben habe. Mir ist Erbsünde und Erbgnade weder correlat, noch parallel, wie ich kurz vorher gezeigt habe. Denn, was soll die „Erbgnade der von Christen gebornen Kinder?“ Ich kenne wohl die Erbgnade, welche sich um der Christen willen auf ihre Kinder erstreckt, aber nicht eine Erbgnade, die den Kindern in der Weise der Erbsünde inhärirt. Wenn nun aber nach der Canonicität des Wortes Erbgnade gefragt wird, so scheint der Fragensteller zunächst an der äußersten Oberfläche des Begriffs hängen geblieben zu sein. Verstehe ich seine Frage recht, so will er wissen, ob das Wort Erbgnade in den canonischen oder in den apocryphischen Büchern vorkommt. Auf diese Frage hätte er Antwort aus jeder Concordanz schöpfen können. Das Wort Erbgnade steht nirgends in der heiligen Schrift. Aber Erbsünde steht auch nicht darin; ebensowenig Religion, Theologie, Dogmatik, vorlaufende Gnade u. dgl. mehr. Sollte der Fragesteller indeß wissen wollen, ob der dem Begriffe zu Grunde liegende Gedankeninhalt in der heil. Schrift vorkomme, so antworte ich, daß nicht nur die Geschichte der alttestamentlichen Theocratie ausschließlich auf diesen Begriff gebaut ist, sondern auch im Hinblick auf die durch Jesum Christ uns erworbene Gnade jegliche Gnade, deren die neutestamentliche Gemeinde sich erfreut, eine von Christo überkommene, eine Erbgnade ist. Ich erlaube mir, dem pp mit einigen elementaren Bemerkungen näher zu kommen. Es heißt:

Ps. 103, 17: die Gnade des Herren währet von Ewigkeit zu Ewigkeit über die, so ihn fürchten und seine Gerechtigkeit auf Kindeskind.

Ps. 112, 1. 2: Wohl dem, der den Herrn fürchtet, der große Lust hat zu seinen Geboten, deß Same wird gewaltig sein auf Erden; das Geschlecht der Frommen wird gesegnet sein.

Prov. 3, 22: Das Gute wird erben auf Kindeskind.

Dazu nehme der pp. den Schluß der heiligen zehn Gebote. — Sehen wir nun auf die Nachkommen derer, die solche Ver-

heißung empfangen haben! Ist Gott treu — und er ist es — so muß er sein gnadenreiches Wort halten: Das Geschlecht der Frommen empfängt Gnade. Aber nicht die Nachkommen veranlassen die Gnade (wo bliebe sonst die Verheißung!), sondern sie erhalten sie als die Erben der den Stammvätern gegebenen Verheißung, es ist eine ererbte Gnade oder Erbgnade.

Der Fragesteller wird hieraus ersehen, daß das beanstandete Wort weder canonisch, noch apocryphisch, sondern auf wissenschaftlichem Wege neu gebildet ist; zugleich aber auch, daß der Begriff des Wortes mit wesentlichen Gedanken der canonischen Schrift genau übereinstimmt, und daher unbedenklich zu gebrauchen ist.

[6]) Zu Seite 24.

„Das Christenkind ist nicht aus heidnischer σάρξ, sondern aus einer im Sacramente der heil. Taufe dem Herrn hingegebenen σάρξ entsprungen.“ Fast möchte ich dem treulosen Gedächtniß meines Freundes zürnen, daß es nicht bloß falsche Berichte erstattet, sondern sogar die Worte verkehrt. Ich soll von „christlicher σάρξ“ geredet haben. Wahrscheinlich weil kurz vorher von heidnischer σάρξ die Rede ist. Hätte nun mein Freund die christliche σάρξ nach Analogie der heidnischen verstanden — also etwa σάρξ eines Christen, eines Heiden, so würde er schwerlich ein Fragezeichen dahinter gesetzt haben. Er wird, soviel ich sehe, der Meinung gewesen sein, daß ich von einer in ihrer Substanz veränderten (ehemals heidnischen, jetzt christlichen) σάρξ geredet habe. Solcher Unsinn ist indeß nicht aus meinem Munde gekommen, denn ich habe mich allezeit zu Augustin's Ausspruch (de peccat. meritis et remissione III, 16) bekannt; daß die Substanz der σάρξ durch die heilige Taufe nicht verändert werde. Aber das behaupte ich, daß die Stellung der σάρξ durch die heil. Taufe eine veränderte werde; erst in Satan's Reich, nun in Gottes Reich.

Weil ich nun festiglich daran glaube, daß auch die Christenkinder an der Erbsünde Theil haben, so werde ich des Gnadenmittels der Taufe niemals entrathen können, am allerwenigsten aber werde ich durch Consequenzenmacherei zum Baptismus getrieben werden. Die falsche Consequenz aus meinen unrichtig verstandenen Prämissen könnte allenfalls bis zum Aufheben der Taufe in der Christenheit führen, aber wie denn zum Baptismus? —

Fast scheint es mir, indem ich in meinem Vortrage weiter lese, sehr nothwendig, die nachfolgende Behauptung, daß auch das physische Wesen des Christenkindes nicht mehr außer allem Connex mit dem Reiche Gottes stehe, sondern disponirt sei für die Einflüsse des heil. Geistes, vor Mißverständnissen zu schützen. Vor Allem bitte ich, disponirt für die Einflüsse des heil. Geistes nicht für gleichbedeutend mit ἅγιος in 1. Cor. 7, 14 zu halten. Über dies Wort habe ich mich im Anhange ausgesprochen. Will man es in Beziehung zu der vorher erläuterten Erbgnade setzen, so kann man sagen: der ἅγιος steht unter dieser Gnade, ist von ihr umschlossen als Gottes Eigenthum, aber er steht noch nicht persönlich in ihr; die χάρις ist für ihn noch nicht zum χάρισμα geworden. — Dies äußere Verhältniß scheint nun von mir nicht als das alleinige bei einem Christenkinde behauptet zu werden, vielmehr tritt eine innere Disposition des Kindes für den Empfang des Sacraments dazu. Wo bleibt dann die Erbsünde? — Ich stelle letztere durchaus nicht in Abrede, wiewohl ich an dem Augustinischen modus propagandi Anstoß nehme; vielmehr behaupte ich, daß die Disposition des Kindes für die Sünde aus eben denselben Umständen zu erklären ist, aus welchen die Disposition für das Sacrament sich erklärt. Mein Ideengang ist nämlich folgender: Das Wesen der geist-leiblichen Menschheitssubstanz (abgesehen von dem eigentlichen Persönlichkeitsprincip) ist Receptivität; dies Wesen muß auch in dem werdenden Menschen vorhanden sein und sich bethätigen, wenn auch nur in unmittelbar instinctiver Weise. Der Mensch ist also auf keiner Stufe seines Daseins tabula rasa, denn sofern keimendes Menschenleben da ist, sofern auch geist-leibliche Receptivität, und die der jedesmaligen Daseinsstufe entsprechende Erfüllung. Womit anders aber könnte die Bedürftigkeit des werdenden Menschenkindes sich erfüllen, als mit dem Leben der Mutter. Sofern dies nicht bloß im organischen Prozeß zur Herstellung der Naturbasis des Kindes beiträgt, wird es mit seiner ganzen Natürlichkeit auf das Kind unter dem Menschenherzen einwirken und dasselbe disponiren, daß es wieder Fleisch wird vom Fleische; umgekehrt aber empfängt das Kind in bewußtloser Unmittelbarkeit auch andere Eindrücke von dem geheiligten Leben der Mutter, die zwar niemals zu seinen eignen Bestimmtheiten werden können, so daß das Kind subjectiv heilig wird, weil die Mutter es war, wohl aber eine unmittelbare Disposition für das Heilige wirken

müssen. — So ungefähr habe ich mir die Sache vorgestellt, gestehe aber gerne zu, daß Aussagen über das embryonische Leben eines Kindes, sowie überhaupt über die geist=leiblichen Prozesse in der Werkstätte des menschlichen Daseins etwas sehr Bedenkliches haben. Es wird daher Niemand bereiter sein, als ich, diese Sätze aufzugeben, wenn sie gegen richtige Folgerungen aus dem Schriftwort verstoßen oder aus andern klaren Gründen sich als unhaltbar erweisen. — Das Resultat meiner Untersuchung ist von dem Ausfalle des Urtheils nicht abhängig.

[7]) Zu Seite 40.

Augustin. de serm. Dom. in monte sacro I, 42: „potest igitur Christianus cum conjuge concorditer vivere sive indigentiam carnalem cum ea supplens, quod secundum veniam, non secundum imperium dicit Apostolus; sive filiorum propagationem, quod jam nonnullo gradu potest esse laudabile, sive fraternam societatem sine ulla corporum commixtione, habens uxorem tanquam non habens, quod est in conjugio Christianorum excellentissimum et sublime."

Nach dieser Stelle scheint Augustin doch noch das indigentiam carnalem supplere als eine sittliche Möglichkeit angesehen zu haben, wiewohl er darauf hinweist, daß es nur auf der apostolischen venia beruhe. Anderwärts tritt er schärfer auf; de nuptiis et concupiscent. Lib. I c. 3: copulatio itaque maris et foeminae generandi causa bonum est naturale nuptiarum: sed isto bono male utitur, qui bestialiter utitur, ut sit ejus intentio in voluptate libidinis, non in voluntate propaginis.

Cap. 17: aliud est, non concumbere nisi sola voluntate generandi, quod non habet culpam; aliud: carnis concumbendo appetere voluntatem, sed non praeter conjugium, quod venialem habet culpam [also doch culpam!]. Cap. 18: continentia praeferenda. Die „pudenda carnis concupiscentia" scheint ihm vor dem Sündenfall nicht bestanden zu haben. Fast möchte man annehmen, daß er auch gegen die concupiscentia carnalis etwas nicht einzuwenden haben dürfte, wenn sie nur dem Zwecke der Nachkommenschaft dient. Indeß wahrscheinlicher ist, daß er sich das concumbere ohne culpa (also cum voluntate propaginis) als voluptatis carnalis expers gedacht hat. Welch' eine Gewissensmarter für die Eheleute! — Und der Kirchenvater beschwert sich über die Häretiker,

weil sie „clamitant, damnatores nos esse nuptiarum“: s. gleich zu Anfang der angeführten Abhandlung.

[8]) Zu Seite 10 und 31.

Um gegen eine vermeintliche Schlußfolge von mir, daß das Aufgeben des Exorcismus auch ein Aufgeben der abrenuntiatio nach sich ziehen müsse, zu protestiren, bemerkt der Glossator: „die Abrenuntiation kann für sich selbst bestehen und einen Sinn haben.“ — Diese Wahrheit habe ich nie in Abrede gestellt, denn nirgends ist von mir behauptet worden, daß die Abrenuntiation ohne Exorcismus ein Unsinn sei. Weiß ich doch, daß der Exorcismus innerhalb der lutherischen Kirche seit langer Zeit fast überall gefallen ist, aber nicht zugleich die abrenuntiatio. Und irgend welchen Sinn wird man doch immerhin mit dieser Formel verbunden haben. — Ferner macht der Glossator darauf aufmerksam, daß in den alten Formularen die Abrenuntiation anfängt, dann mehrere Exorcismen folgen, und kurz vor dem Taufacte die Abrenuntiation wiederholt wird, und schließt daraus, daß der Exorcismus keinesweges in einem nothwendigen Verhältnisse zur Abrenuntiation stehe. — Gegen den Schluß habe ich nichts einzuwenden. Doch möchte ich in Betreff der doppelten abrenuntiatio Einiges bemerken.

Es ist richtig, daß schon Tertullian eine doppelte abrenuntiatio kennt; jedoch ist über das Verhältniß der exorcisatio zu der Tertullianischen abrenuntiatio aus Mangel an urkundlichen Nachrichten gar nichts zu sagen.

Wenn mein Freund von alten Formularen spricht, so wird er wohl den ordo baptismi adultorum (ex Rituali Pauli V. P. M. edito) Th. 1. S. 554 bei Höfling meinen. In der That findet sich darin eine doppelte abrenuntiatio, und zwar die erste ohne vorangegangenen Exorcismus. Indeß so gar alt sind diese alten Formulare denn doch nicht, denn Pabst Paul V. regierte bekanntlich von 1605—1621; auch ist wohl zu bemerken, daß in dem völlig gleichzeitigen ordo baptismi parvulorum (Höfling II S. 28 u. flgg.) die doppelte abrenuntiatio nicht vorkommt, auch der exorcismus der nur einmal vorkommenden abrenuntiatio vorangeht. Nichts desto weniger bin ich, und zwar aus guten Gründen der Ansicht, daß die sehr alten ordines, auf Grund welcher das erste Formular abgefaßt ist, wirklich die doppelte abrenuntiatio,

und zwar die erste ohne vorangegangenen Exorcismus enthalten. Was ist zu sagen?

Vor allen Dingen dies, daß, ganz abgesehen von meinem Vortrage die Erklärung dieser doppelten abrenuntiatio keine geringen Schwierigkeiten hat, wie man dem Höfling I S. 333 u. flgg. sehr wohl anmerkt; daß aber nichts verkehrter wäre, als die Behauptung: die erste abrenuntiatio hätte dieselbe liturgische Bedeutung, als die zweite, und es läge ein wirkliches Duplicat vor. Diese Behauptung ist nun indirect von meinem Freunde aufgestellt worden, wenn er sagt: „in den alten Formularen fängt die Abrenuntiation an — und kurz vor dem Taufacte wird die Abrenuntiation wiederholt." Die Sache verhält sich indeß anders, und Höfling selbst hat den richtigen Weg zur Erklärung dieses vermeintlichen Duplicats angegeben. Er überschreibt das dritte Capitel seines Buches sehr richtig: „Vereinigung der liturgischen Acte des Katechumenats mit denen der Taufe." Der ordo baptismi mit der doppelten abrenuntiatio (in demselben Capitel abgedruckt) enthält also nicht die eigentliche Taufliturgie, sondern eine aus der Vereinigung der Katechumenatsacte mit der Taufliturgie hervorgegangene Form. Welche Stellung die Alten der abrenuntiatio in der eigentlichen Taufliturgie geben, erhellt aus den Constit. apost., und zwar aus der im Texte angeführten Stelle, über welche sich Höfling, Th. I S. 334 folgendermaßen ausspricht: „die Constit. apost. bezeichnen ganz bestimmt nicht bloß die Bekenntniß-, sondern auch die Abrenuntiationsformel als etwas, dessen Bekanntmachung erst, ὅταν ᾖ πρὸς αὐτὸ λοιπὸν τὸ βαπτισθῆναι erfolgen soll, d. h., wenn alles Andere (d. i. die Katechumenatsacte) abgethan ist, und wenn zu der noch ausstehenden Taufhandlung selbst übergegangen werden soll.

Fragen wir nun nach der Bedeutung der ersten abrenuntiatio in dem angeführten ordo baptismi, so ist klar, daß (wie schon die Worte des Formulars ausdrücken: deinde Sac. procedit ad fores ecclesiae et stat in limine, catechizandus vero extra limen) wir unter den liturgischen Katechumenatsacten den Präliminaract vor uns haben, und daß dieser Act mit der signatio (wodurch das christianum facere zu Stande gebracht wurde) schließt; die liturgische Bedeutung der ersten abrenuntiatio also nach dem präliminaren Character dieses Theiles des ordo bemessen werden muß. Das Gleiche ist in Betreff der ersten

interrogatio de fide zu sagen. Der Katechizand hatte eben nur insoweit zu entsagen, als es die Herzensstellung und das geistige Vermögen desselben vor Empfang der Taufgnade überhaupt zulässig machte. Wir dürfen nicht vergessen, daß der Proselyt aus dem Heidenthum in factischer Gemeinschaft mit den δαιμονίοις stand, daß die Götzenopfer als opera Satanae, die Festaufzüge als pompae Satanae bezeichnet wurden. So mußte die präliminare abrenuntiatio wenigstens die Bereitwilligkeit ausdrücken, vom Satan, sowie von allem Götzendienst zu lassen; es mußte ferner eine präliminare Befragung wegen des Glaubens stattfinden, damit erhellte, daß der Proselyt ein nothdürftiges Bewußtsein von dem Objecte seines Verlangens habe.

Nun erst, nach der signatio und datio salis ging der eigentliche Katechumenat an, in welchem durch Lehre und liturgisches Thun Satanas und sein Reich bekämpft und dadurch der Proselyt für den Empfang der Taufgnade vorbereitet wurde. Ich meine, daß sich hier mit Nothwendigkeit vor die schließliche abrenuntiatio, in welcher das, was zu Anfang versprochen war, nun mit vollstem Bewußtsein und mit richtiger Einsicht in die Tiefe des Gelübdes wiederholt werden sollte, der exorcismus schob, um alle Täuschung Satan's abzuwenden und den Katechumenen in den Stand zu setzen, ein wirklich freies Bekenntniß zu thun. (Über die einmalige abrenuntiatio in dem ordo baptismi parvulorum s. Anmerk. 4).

Ich habe indeß darauf aufmerksam zu machen, daß ich weder im Texte des Vortrags, noch an dieser Stelle von einer absoluten Nothwendigkeit geredet habe, daß der exorcismus der abrenuntiatio vorangehen müsse, sondern von einer hypothetischen Nothwendigkeit. Die Hypothesis aber ist: liturgisches Bewußtsein und liturgischer Fortbildungstrieb. Sind diese beiden nicht da, so mögen die Formen des ordo baptismi aus alten Ritualen gesammelt und zusammengestellt werden, wie Trümmer einer untergegangenen Welt; es mag der exorcismus gesetzt werden ohne abrenuntiatio oder umgekehrt, und es mag dann späteres Grübeln der vorgefundenen Form eine neue Deutung, einen neuen Sinn unterlegen — es geht das Alles und man kann frei hantiren nach Herzens Lust. In solchen Fällen gilt selbstverständlich die von mir gemeinte „Nothwendigkeit" nicht.

Noch Eins: mein Freund führt den von Höfling gemachten Unterschied zwischen Abrenuntiation und Exorcismus an. Ich weiß nicht, weshalb. Daß Beide unterschieden seien, habe ich in

meinem Vortrage ausdrücklich behauptet. Wenn Höfling sagt: „Der Exorcismus hat die Gegenwart des Teufels im Menschen zu seiner Voraussetzung, und zwar als eine solche, welcher gegenüber der Mensch den Gebrauch seiner Freiheit verloren hat," so habe ich mein Einverständniß mit Höflings Definition gerade dadurch am beßten dargelegt, daß ich den Exorcismus als ein Freiwerden des vom Satan gebundenen Willens aufgefaßt und den nunmehr freigewordenen Katechizanden die Abrenuntiationsfrage beantworten lasse. Wenn aber Höfling weiter sagt: „in der Abrenuntiation tritt der Mensch durch die göttliche Gnade mit persönlicher Freiheit dem Satan als einer außer sich befindlichen Macht entgegen," so ist diese Auslassung unrichtig und widerspricht der analogia fidei. Woher kommt dem Täufling die persönliche Freiheit ante baptismum? woher die Erlösung vom Satan (als einer objectiven Macht) ohne die Taufgnade: Höfling müßte dem vorangegangenen Exorcismus eine sacramentale Bedeutung beilegen. Doch dagegen protestirt er ausdrücklich, und mit Recht.

Die Sache steht so: der Baptizand sagt sich von seinem bisherigen Souverain los — zu dem Zwecke, das Sacrament eines andern Herrn auf sich zu nehmen und damit der wahren Freiheit theilhaftig zu werden. — Die Abrenuntiation schließt allerdings ein Besessensein vollständig aus, aber keineswegs ein Befreitsein von Satan's Herrschaft ein. Die Voraussetzung der Abrenuntiation ist die zur Zeit noch bestehende Unterthänigkeit unter Satan und sein Reich. Von dieser Unterthänigkeit ist die obsessio nur ein Stadium und zwar hier zeitlich das äußerste. Darum besteht denn zwischen Exorcismus und Abrenuntiation, was ihre Voraussetzungen betrifft, nur ein Gradunterschied, und Höfling hat mit allen seinen Worten einen wesentlichen Unterschied nicht herausbringen können.

Soviel von dem Unterschiede. Eine andere Frage ist, was die Hinweisung auf die Höflingsche Unterscheidung eigentlich wider meinen Vortrag ausrichten soll. Der Glossator zieht aus dem Vorangegangenen seine Schlüsse und meint: „nach dem Allen müßte sich doch wohl D. O. entschließen, entweder die Zulässigkeit der Abrenuntiation auch ohne Exorcismus zuzugeben, oder er müßte auch für die Proselytentaufe die Abrenuntiation verwerfen." Ich muß gestehen, daß ich die sententia major und minor für diesen Schluß vollständig vermisse. — Statt Vermuthungen über die

Meinung meines sonst so scharfsinnigen Freundes aufzustellen, setze ich lieber meine Ideenfolge her:

„Die Voraussetzung des Exorcismus ist die Angehörigkeit an Teufels Reich (und zwar in der preßhaftesten Form); die Voraussetzung der abrenuntiatio ist auch die Angehörigkeit an Teufels Reich. Wird nun durch Abschaffung des Exorcismus in unsrer Kindertaufliturgie die Angehörigkeit der Baptizanden an Teufels Reich als unhaltbare Behauptung negirt, (denn einen bloßen Gradunterschied in dieser Angehörigkeit negiren zu wollen, dazu fehlt aller Grund), so begreife ich nicht, weshalb bei der Festhaltung der abrenuntiatio die negirte These der Teufelsangehörigkeit wieder affirmirt wird, da bei richtigem Verständniß der Formeln beide mit einander stehen und fallen müßten. Vielleicht findet sich nach dieser Erklärung mein Freund etwas besser in meine Meinung hinein, wird auch nunmehr erkennen, weshalb ich die Abrenuntiatio bei der Proselytentaufe nicht verwerfe. Der Grund ist nicht die Geschichte oder die Stellung der beiden Formeln zu einander, nicht ihre unterschiedene Bedeutung, sondern die biblische Überzeugung, daß die Proselyten aus den Heiden in der That zu Satan's Reich gehören, so lange sie nicht durch die heil. Taufe die Mitgliedschaft in Gottes Reich erlangt haben, daß es sich aber mit neugebornen Christenkindern ganz anders verhält.

9) Zu Seite 26 und 36.

Luther und Bugenhagen von den ungetauften Kindern.

Es ist für die vorliegende Frage von Interesse, zu hören, wie sich Luther und seine Freunde dazu stellten. Consequenter Weise hätten sie mit der katholischen Kirche die ungetauften Kinder der potestas Satanae überweisen, auch im Falle ihres ohne Taufe erfolgten Absterbens an den Ort der Unseligen gelangen lassen müssen. Sie treten indeß so wenig den alten Satzungen bei, daß sie vielmehr das directe Gegentheil behaupten, und zwar, wie mir scheinen will, weniger aus klaren Gründen der h. Schrift, als auf Antrieb eines richtigen dogmatischen Gefühls. Denn, was Luther und Bugenhagen beibringen, ist nur darauf berechnet, die Möglichkeit zu zeigen, daß Gott auch ohne Taufe die frühzeitig gestorbenen Christenkinder selig machen könne. Somit stand ihnen die Thatsache fest, daß Christenkinder dem Reiche Satan's nicht angehören, und es kam nur darauf an, ein Surrogat der Taufe aufzufinden, um den Eintritt

in Gottes Reich dadurch zu motiviren. Dies fanden die Reformatoren theils im Gebet christlicher Eltern, theils wollten sie es am verborgenen Ort belassen wissen. — Man sieht, wie sie sich abmühen, die Theorie von der angebornen Satansangehörigkeit der Christenkinder, welche sie nicht geradezu verwerfen mochten, thatsächlich zu nichte machen. — Es wird nicht nöthig sein, die an sich sehr einfachen Auslassungen Luther's und Bugenhagen's in ein übersichtliches Referat zu verarbeiten. Ich gebe meine Excerpte, und werde mit meinen Bemerkungen da, wo es mir nöthig zu sein scheint, unmittelbar hinter den betreffenden Auslassungen eintreten.

Luther, Auslegung des 25sten Cap. des 1. Buchs Mose 2tes Stück (Walch 1ster Bd. S. 2636):

„55. Der andere Ort [sc. bei den infernis] ist für die Kinder, so nicht getaufet sein. Von denen sagen sie [die Papisten], daß sie zwar sollen verdammet sein, aber sie leiden keine Pein vom Feuer oder von Würmern, sondern sie müssen alleine deß beraubt sein, daß sie Gottes Angesicht nicht beschauen. Das Licht, sagen sie, haben sie nicht, damit sie Gott und die Engel beschauen möchten, und werden doch nicht gepeinigt." —

„58. Mit solchen Lügen haben die Papisten die Kirche und die ganze Welt voll gemachet. Wir aber stoßen solches gar um und sagen, daß die ungetauften Kinder einen solchen Kreis nicht haben. Wie es aber um sie stehe, oder was ihnen geschehen solle, das befehlen wir göttlicher Güte. Sie haben den Glauben nicht. Ob sie aber Gott auf eine sonderliche Weise aufnehme und ihnen den Glauben gebe, stehet in Gottes Wort nicht geschrieben, und dürfen wir darinnen auch nichts schließen. Des Angesichts Gottes beraubt sein, ist die Hölle selbst. Sie lassen zu, daß sie einen Willen und Verstand haben, sonderlich des göttlichen Anschauens und Lebens, aber es sind eitel Lügen. [Warum denn?]"

Luther. Noch eine andere Predigt am Tage der Himmelfahrt Christi (Walch 11ter Theil S. 1333): „Und ist allezeit einträchtiglich gehalten worden, daß, ob jemand gläubte und doch ungetaufet stürbe, der würde darum nicht verdammt, denn es mag etwa der Fall vorkommen, daß einer glaubt und ob er wohl die Taufe begehret, durch den Tod übereilt würde, wie es zuweilen mit jungen Kindern geschehen kann, vor oder in oder auch nach ihrer Geburt, welche doch zuvor durch ihre Eltern oder anderer Glauben und Gebet Christo geopfert und ihm befohlen sind,

welche er auch laut seiner Worte: „lasset die Kindlein zu mir kommen ꝛc.“ ohne Zweifel annimmt.“

[Man erkennt leicht, daß Luther an den einträchtiglich gehaltenen Satz anknüpft, daß, ob jemand glaubte und doch ungetaufet stürbe, der würde darum nicht verdammt; es konnte nicht ausbleiben, daß er die in der mitgetheilten Stelle erwähnte Darbringung der Kinder bei Gelegenheit auch wieder unzureichend finden mußte. Wenigstens bei noch lebenden Kindern konnte sie als Erfüllung der für die Aufnahme in das Reich Gottes erforderlichen Bedingungen von ihm nicht angesehen werden; er forderte eignen, persönlichen Glauben. Somit hat er für die ohne Taufe gestorbenen Kinder eine andere Bedingung der Aufnahme in Gottes Reich, als für die noch ungetauften lebenden; dort Darbringung durch Glauben und Gebet der Eltern, hier eignen Glauben, der schließlich aber auch nur gewirkt wird durch Darbringung, denn eigner Glaube würde eigne Empfänglichkeit oder gar eigne Buße zur Voraussetzung haben, und die neugebornen Kinder haben in diesem Stücke überhaupt nichts Eignes. Somit verschiebt Luther den Knoten, aber er löst ihn nicht; er nimmt einen Anlauf, das spezifische Verhältniß der Christenältern zu ihren Kindern dogmatisch zu verwerthen, aber er kommt nicht dazu, weil es ihm bedenklich erscheint, die Generalregel: „wer da glaubt und getauft wird ꝛc.“ nach der besondern Stellung der Christenkinder zu modificiren, und sie — wenigstens scheinbar — abzuschwächen. Doch hat sich Luther, soviel ich weiß, über den eignen Glauben der neugebornen Christenkinder nur selten ausgesprochen, am deutlichsten in der nachfolgenden Stelle:

Auslegung des Evangeliums am 3. Sonnt. p. Epiph. (Walch Theil 1. S. 672): Darum sagen wir also zu und schließen:
„daß die Kinder in der Taufe selbst gläuben und eignen Glauben
„haben, welchen Gott selbst in ihnen wirket durch das Fürbitten
„und Herzubringen der Paten im Glauben der christlichen Kirche,
„und das heißen wir die Kraft des fremden Glaubens; nicht,
„daß jemand durch denselben möge selig werden, sondern daß er
„dadurch, als durch seine Fürbitte und Hülfe möge vor Gott
„selbst einen eignen Glauben erlangen, daß er selig werde.“

Ich füge noch hinzu:

Luther, erstes Hauptstück, 6tes Gebot (Walch, Th. 10 S. 872:)

Und wer will zweifeln, daß die Kinder Israel, so vor dem

achten Tage unbeschnitten gestorben, durch ihrer Eltern Gebet, auf die Verheißung, daß er ihr Gott hat sein wollen, selig worden sind. Auch, spricht man, Gott hat sich an seinem Sacramente nicht also verbunden, (aber durch sein Wort hat er sich mit uns verbunden), daß er ohne dasselbe auch auf eine andere Weise, uns unbekannt, die ungetauften Kindlein nicht könne selig machen. — Doch daß er um der Welt Bosheit nicht will, noch hat gewollt, daß solches öffentlich hat sollen gepredigt oder geglaubt werden, auf daß nicht Alles, so er redet und gebeut, von ihr verachtet werde. [Wie nun aber, wenn das eben Gottes Wort wäre, daß die ungetauften Christenkinder allezeit sub potestate Satanae seien?!]. —

Sehr wichtig für die Erörterung dieser Frage ist ein reformatorisches Document, welches in Luther's Werken von Walch Th. 21 S. 198 u. flgg. mitgetheilt wird. Es führt den Titel: „Der 29ste Psalm, ausgelegt durch Johann Bugenhagen, Pommer. Item von den ungebornen Kindern, die man nicht taufen kann." Hören wir Bugenhagen selbst über den Zweck seiner Schrift:

4. Zum Anderen laß ich dies Büchlein ausgehen, allein darum, da ich hierinnen fleißig geschrieben habe aus der heiligen Schrift oder Gottes Wort von den ungebornen Kindern und von denen Kindern, die man nicht taufen kann, zu Trost allen Christen, die solches von Herzen gern werden lesen, wider den schändlichen Irrthum, welchen man bisher gelehrt hat, nicht aus Gottes Wort, sondern aus Menschenträumen und unter dem Namen St. Augustini, wie man in des Pabsts Decret sehen mag de consecratione Distinct. quart.: Firmissime etc. und in Magistro sententiarum lib. 4 distinct. 4, da die Kinder, die wir nicht können taufen und wollten sie doch gerne taufen, so es uns dazu könnte kommen, werden schlechts in's höllische Feuer und ewige Pein verdammet, ohne Beweis, ohne Gottes Wort. Allein darum, daß es Augustinus soll sagen. — Es ist möglich, daß St. Augustinus von dem Buche de fide ad Petrum nichts habe gewußt und dasselbige nicht geschrieben habe. Es lautet ja nicht sehr Augustinisch: firmissime tene et nullatenus dubites etc. — Und wenn's schon Augustinus geschrieben hätte, so sollen wir Christen doch um Augustinus willen nichts annehmen, das wider die heilige Schrift oder Gottes Wort ist. —

Soweit Bugenhagen über den Zweck seiner Schrift.

Ich muß ihn hier unterbrechen, um zu bemerken, daß die Schrift Augustins de fide ad Petrum (ed. Benedict. tom. XVII. pag. 1572 etc.; die oben citirte Stelle wahrscheinlich sub 79; übrigens fängt jeder Satz mit der Phrase an: firmissime tene etc.) allerdings untergeschoben ist; selbst die Benedictiner haben trotz des päbstlichen Decrets sie für unächt erklärt und unter die dubia et supposititia gesetzt. Nichts desto weniger hat Augustinus gesagt, was ihm im Decret beigelegt wird und zwar in unzweifelhaft ächten Schriften:

de nuptiis et concupisc. lib 1. cap. 22 (ed Benedict. t. XIII p. 362): non enim fides dubitat Christiana, parvulos filios redemptorum sub ejusdem diaboli esse potestate captivos, nisi et ipsi eadem Christi gratia redimantur. Und, damit man nicht glaube, Augustin habe sich die Thunlichkeit eines redimi nach dem Ableben der ungetauften Kinder — etwa in Luther's Weise — vorbehalten, sagt er:

de peccatorum meritis et remiss. lib. III. cap. 10 (tom. XIII p. 93): non tantum carni, sed animae quoque infantis exitiabile est atque mortiferum, sine illo salutari sacramento exire de hac vita. Conf. Contra Julianum Pelagianum lib. III cap. 7; de nuptiis et conc. lib. I cap. 1.

Es ist mir sehr wichtig, aus Bugenhagens Munde zu vernehmen, daß er von dieser Lehre halte: sie sei „wider die heilige Schrift oder Gottes Wort.“

In der Schrift selbst stellt sich Bugenhagen vornehmlich auf Matth. 19, 14: denn solcher ist das Himmelreich, wobei ich von vorn herein darauf aufmerksam mache, daß Bugenhagen auch für die noch lebenden ungetauften Kinder nicht den eignen Glauben, sondern allein dies fordert, daß sie „Christo werden zugebracht.“

cap. 35: Christus sagt, daß das Himmelreich sei ganz und gar der Kinder, die ihm werden zugebracht, und diese Narren (Baptisten) wollen ihnen die Thüre zum Himmelreich verschließen, das ist: die Taufe Christi verbieten. — Wir hören hier Christum selbst reden, der nicht lügen kann, daß das Himmelreich oder Reich Gottes gewiß der Kinder sei, die ihm werden zugebracht, da Er doch wohl weiß, daß sie noch nicht hören oder lernen können, wie die Wiedertäufer gaukeln.

cap. 39: Unsere Kinder (Christenkinder vor der Taufe) sind nicht ohne Gottes Wort und Verheißung, ob sie gleich nicht lernen.

cap. 40. Etliche sagen: Die Kinder haben keine Sünde, darum sind sie unverdammt. Damit wird verleugnet die Erbsünde. Die Andern, welche die Erbsünde bekennen, sagen: man muß das Urtheil vor den Kindern dem heimlichen Gerichte Gottes befehlen. [So doch zum Theil auch Luther!! s. oben]. So will der Teufel, daß wir Gottes gnädige Zusage sollen aus den Augen thun, damit wir versichert sind, und tappen im Finstern mit Gottes heimlichen Gerichten.

cap. 41: Darum sind die türkischen und heidnischen Kinder nicht selig, denn sie werden Christo nicht zugebracht.

Von ungebornen Kindern, cap. 42: wir sollen sie Christo zutragen mit unserem Gebete, und cap. 44: dessen gewiß sein, daß Er sie auch gegenwärtig annimmt.

cap. 52: Christo sei Dank in Ewigkeit, der uns solche Zusage von den Kindlein hat gegeben ohne Anhang der Taufe, daß wir die Zusage auch können annehmen für unsere Kinder, die noch sind im Mutterleibe. Er sagt schlecht: „den Kindern, die mir werden zugetragen, ist das Himmelreich.“ Darum

cap. 70: werden zugetragen zu Christo, und kommen zu Christo mit unserem Gebet die Kindlein, die wir doch nicht taufen können. — Lieber, ist das Himmelreich ihr, so sind sie wohl getauft. — Und

cap. 73: ist nicht nöthig, daß man die Kinder Christo auf dem Arme oder auf den Schultern zutrage; man träget sie auch zu mit Gebet.

Soweit Bugenhagen. Hier ist nicht die Spur von Luther's eignem Glauben der Kinder als Bedingung der Taufe. Die ganze Argumentation beruht auf dem Zugetragenwerden der Kinder zu Christo durch Glauben und Gebet der Eltern. Es wird geradezu Augustins Lehre als schriftwidrig verworfen, daß die Christenkinder, welche ohne Taufe verstorben, sub potestate Satanae seien. Eben so tritt Bugenhagen sehr entschieden Luther's und Anderer Auskunft von „Gottes heimlichen Gerichten“ ententgegen. Dennoch konnte Bugenhagen cap. 94 berichten:

„Da ich dies geschrieben hatte, las es unser lieber Vater Dr. Martin Luther und hatte ein Wohlgefallen daran, dieweil es auch Sr. Ehrwürden mir befohlen hatte, daß ich solches sollte schreiben.“

Ich meine nicht, daß diejenigen, welche einen gelegentlichen

Versuch Luthers, die Disposition der Christenkinder für die heil. Taufe (durch eignen Glauben) nach der Generalregel wissenschaftlich zu begründen, für einen unumstößlichen Satz der lutherischer Glaubenslehre erachten, damit seinen Sinn getroffen haben, da er selbst nicht für nöthig gehalten hat, Angesichts einer auf seine Veranlassung geschriebenen und von ihm selbst gebilligten Schrift Bugenhagens seine abweichende oder doch wenigstens ergänzende Meinung irgend wie zu betonen. —

Es würde mich viel zu weit geführt haben, wenn ich die weitere Entwickelung des in Rede stehenden Gegenstandes durch die spätere Dogmatik und Exegese der lutherischen Kirche hindurch verfolgt hätte. Das Material dazu findet sich großentheils in der Geschichte der Auslegung von 1. Cor. 7, 14., welche man im Anhange nachsehen wolle, sowie in den dogmatisch-polemischen Auslassungen, welche ich in meinem Vortrag an geeigneter Stelle mitmitgetheilt habe. —

Schließlich nur noch die Notiz, daß selbst die kirchliche Hymnologie sich des Gegenstandes bemächtigt hat. M. Gottfried Hoffmann (geb. 1658, gest 1712) dichtete zum Trost der Eltern, deren Kinder ungetauft sterben, das Lied: „Wie kann sich unser Herze grämen," dessen 4.—6. Vers nach dem Berliner Liederschatz, erste Auflage, so lautet:

Wiewohl bei diesem Wunderlaufe
Probiret Gott den Herzensgrund,
Das Kind ist todt, wo bleibt die Taufe?
Wo bleibt der neue Gnadenbund?
Allein, das machet Jesus gut,
Der hier am liebsten Wunder thut.

Die Taufe wirket durch den Glauben,
Der Glaube durch des Geistes Kraft.
Wer will uns nun die Gnade rauben,
Wenn Gott verborgne Mittel schafft?
Er ist getreu, und in der Noth
Ist weder Geist, noch Glaube todt.

Johannes ward im Mutterleibe
Von seinem Jesu schon besucht.
Was fehlt nun einem Christenweibe?
Sie träget Jesum und die Frucht;
Sie giebt sich ganz in Gottessohn,
Drum bringt der Satan nichts davon.

Das neue Schönburger Gesangbuch hat den 6. Vers so:

Johannes ward im Mutterleibe
Von seinem Jesu schon besucht.
Was fehlt nun einem Christenweibe?
Ist nicht auch sie und ihre Frucht
Dem Herrn und Heiland ganz geweiht,
Der sie aus Satan's Reich befreit? —

So ist denn das imperium Satanae in Betreff der ungetauften Christenkinder so ziemlich ein titulus sine re; die lutherischen Theologen, Luther an der Spitze, treten mit aller Entschiedenheit den nächsten Consequenzen dieses imperii gegenüber. Auch das ungetaufte Christenkind ist des Herrn, wenn nur einige casuistische Bedingungen sich erfüllen. Somit bleibt nur ein Fall übrig, in welchem das Christenkind dem imperio Satanae verfällt, nämlich, wenn das Sacrament von ihm oder von seinen Eltern verachtet und darum an dem Kinde nicht vollzogen wird. In diesem Falle würde aber auch bei der von mir vertretenen Ansicht, daß das Kind ursprünglich Gottes Eigenthum sei, von dem Fortbestande dieser Angehörigkeit, von einem widerwilligen Stehenbleiben vor der Thüre des Reiches Gottes nicht weiter die Rede sein können. Im Reiche Gottes gelten keine eigenwilligen Standpunkte. Wer nicht dafür ist, ist dawider. Der für Gottes Reich Bestimmte, bestimmt sich, wenn er seine Vocation nicht erfüllt und eingeht, factisch dagegen und verfällt selbstverständlich dem Reiche Satan's.

Unter diesen Umständen ist allerdings verwunderlich, daß man mit aller Gewalt die liturgische Consequenz des Dogma's von der Teufelsangehörigkeit der neugebornen Christenkinder (abrenuntiatio) festhalten will, nachdem man die thatsächlichen Consequenzen durch allerlei Casuistik längst beseitigt hat.

Exegetisch-dogmatische Abhandlung über 1. Cor. 7, 14.

Geschichte der Auslegung und eigne Auslegung.

Was zunächst den Text anbetrifft, so lesen DEFG, einige Minuskeln und Versionen (worunter die vulgata und itala) ferner viele lateinische Väter ἐν τῇ γυναικὶ τῇ πιστῇ. Statt der recepta ἀνδρὶ (welche Knapp, Scholz, Hahn, auch Griesbach beibehalten haben), lesen ABCD*EFG, einige Minuskeln, Versionen und lateinische Väter ἀδελφῷ, von Griesbach empfohlen, von Lachmann, Theile, Tischendorf u. A. in den Text aufgenommen. Über Augustins Lesart sagt Erasmus: lib. 1, quo exponit sermonem in monte habitum, legit ad hunc modum: sanctificatus enim est vir infidelis in uxore fideli, et sanctificata est mulier infidelis in fratre fideli. Et ne quis existimet hoc casu factum aut locum depravatum, ipse aliquando post eodem libro adducit hujus loci testimonium, docens in sacris literis fratris vocabulo significari Christianum, verum hic non addit fideli. Eben hieraus scheint hervorzugehen, daß Augustin in der ersten Stelle fideli erklärend hinzugefügt habe, und zwar ebensowohl bei uxore (wie auch Sabbatier annimmt), als bei fratre. Nichts desto weniger lesen einige Versionen und Väter (Iren. Tertull. u. a.) ἐν τῷ ἀνδρὶ τῷ πιστῷ; ἀνδρὶ statt ἀδελφῷ auch D*** J. K. (nach Tischendorf). — Was den Codex Sinaiticus anbetrifft, so lautet der Text: ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ. Erst von späterer Hand (C. bei Tischd.) ist für ἀδελφῷ gesetzt worden ἀνδρί. Unzweifelhaft ist ἀνδρὶ exegetischer Zusatz zu ἀδελφῷ; letztere Lesart also ohne den Zusatz τῷ πιστῷ So auch Meyer.

Es erhellt sofort, daß die Verschiedenheit der Lesarten für die Auslegung ohne Bedeutung ist.

Die Geschichte der Auslegung scheidet sich naturgemäß in zwei Theile, wovon der erste die Kirchenväter umfaßt, und damit zugleich die mittelalterlichen Commentatoren, da, so viel ich weiß, der Scholasticismus über die Auslegung der Kirchenväter nicht hinausgegangen ist. Der zweite Theil bringt die Auslegung der Reformatoren und der nachreformatorischen Exegeten und Dogmatiker bis auf die neueste Zeit. Selbstverständlich habe ich die Auslegung nur insoweit berücksichtigen können, als sie mir selbst zugänglich geworden ist. Doch, meine ich, die Hauptrichtungen der Auslegung vollständig angegeben zu haben, wenn ich auch nicht in der Lage war, alle Vertreter derselben aufzuführen. Daß ich die exegetischen Meinungen nicht bloß classificirt, sondern da, wo es mir nöthig schien, mit den Worten ihrer Urheber, und zwar in größerer Ausführlichkeit wiedergegeben habe, wird hoffentlich von allen denen gebilligt werden, welchen eine exegetische Bibliothek nicht zu Gebote steht, oder welche weder Zeit noch Lust haben, die Quellenschriften einzusehen.

A. Auslegung der Kirchenväter.

Unter den Griechen wird von Einigen der apostolische Vater Clemens Romanus als erster Ausleger unserer Schriftstelle genannt. Man verweist auf 1. Cor. cap. 46:

„Τοιούτοις οὖν ὑποδείγμασι κολληθῆναι καὶ ἡμᾶς δεῖ, ἀδελφοί. Γέγραπται γάρ· „κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.“ Καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ τόπῳ λέγει· „μετὰ ἀνδρὸς ἀθῴου ἀθῷος ἔσῃ, καὶ μετ᾽ ἐκλεκτοῦ ἐκλεκτὸς ἔσῃ, καὶ μετὰ στρεβλοῦ διαστρέψεις.“ Eine directe Beziehung auf 1. Cor. 7, 14 liegt nicht vor; die von Clemens zuerst angeführte Schriftstelle würde indeß als schriftgemäßer Canon für jede Gemeinschaft zwischen lebendigen Christen und ihren Mitmenschen auch für das in Cor. 7, 14 besprochene eheliche Verhältniß von großer Wichtigkeit sein, wenn sich die Stelle überhaupt in der heil. Schrift fände. Clemens Alexandrinus Strom. V (ed. Sylburg. pag. 572) hat beide von Cl. Romanus angeführte Stellen:

γέγραπται δὲ. „μετὰ ἀνδρὸς ἀθῴου ἀθῷος ἔσῃ,

καὶ μετὰ ἐκλεκτοῦ ἐκλεκτὸς ἔσῃ, καὶ μετὰ στρεβλοῦ διαστρέψεις (Ps. 18, 26. 27). Κολλᾶσθαι οὖν τοῖς ἁγίοις προσήκει, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.

Was Romanus als Schriftstelle anführt, ist bei Alexandrinus Folgerung aus Ps. 18, 26. 27. — Das ἁγιασθῆναι ist bei beiden von heiligenden Einflüssen zu verstehen, welche bei inniger Lebensverbindung von dem besseren Theile auf den andern übergehen.

Zuerst wird 1. Cor. 7, 14 ausdrücklich citirt von Clemens Alexandr. Strom. 1. III. pag. 445:

μοιχείαν ἐξ ἐνθυμήσεως κρίνει ὁ Κύριος· τί γάρ; οὐκ ἔστι καὶ γάμῳ ἐγκρατῶς χρῆσθαι, καὶ μὴ πειρᾶσθαι διαλύειν ὃ συνέζευξεν ὁ θεός; τοιοῦτο γὰρ διδάσκουσιν οἱ τῆς συζυγίας μερισταί, δι' οὓς καὶ τὸ ὄνομα βλασφημεῖται. Μιαρὰν δὲ εἶναι τὴν συνουσίαν λέγοντες οὗτοι, οἱ τὴν σύστασιν καὶ αὐτοὶ ἐκ συνουσίας εἰληφότες, πῶς οὐκ ἂν εἶεν μιαροί; τῶν δὲ ἁγιασθέντων ἅγιον οἶμαι καὶ τὸ σπέρμα· ἡγίασθαι μὲν οὖν ἡμῖν ὀφείλει οὐ μόνον τὸ πνεῦμα, ἀλλὰ καὶ ὁ τρόπος καὶ ὁ βίος καὶ τὸ σῶμα· ἐπεὶ τίνι λόγῳ ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἡγίασθαι λέγει τὴν γυναῖκα ὑπὸ τοῦ ἀνδρὸς ἢ τὸν ἄνδρα ὑπὸ τῆς γυναικός;

Also: der christliche Theil hat auf Geist, Seele, Leib und Leben des anderen Theiles einen heiligenden Einfluß auszuüben. Was aber die Kinder anlangt, so ist τῶν ἁγιασθέντων σπέρμα ein ἅγιον, d. i. die subjective Heiligkeit der Eltern überträgt sich auf die Kinder, und zwar, wie σπέρμα andeutet, schon bei der generatio. Seiner Sache scheint übrigens Clemens nicht ganz sicher zu sein: οἶμαι —

Chrysost. Homil. 19: Εἶτα ἵνα μὴ φοβῆται ἡ γυνὴ ὡς ἀκάθαρτος γινομένη διὰ τὴν μίξιν, φησιν· ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ κ. τ. λ. Καίτοι εἰ

ὁ τῇ πόρνῃ κολλώμενος ἓν σῶμά ἐστιν, εὔδηλον ὅτι καὶ ἡ τῷ εἰδωλολάτρῃ κολλωμένη ἓν σῶμά ἐστιν. Ἓν μὲν σῶμά ἐστιν, ἀλλ' οὐ γίνεται ἀκάθαρτος, ἀλλὰ νικᾷ ἡ καθαρότης τῆς γυναικὸς τὴν ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀνδρὸς καὶ νικᾷ ἡ καθαρότης τοῦ πιστοῦ ἀνδρὸς πάλιν τὸ ἀκάθαρτον τῆς ἀπίστου γυναικός. — Τί οὖν; ἅγιός ἐστιν ὁ Ἕλλην; οὐδαμῶς· οὐ γὰρ εἶπεν· ἅγιός ἐστιν, ἀλλ' ἡγίασται ἐν τῇ γυναικί. Τοῦτο δὲ εἶπεν οὐχ ἵνα δείξῃ ἐκεῖνον ἅγιον, ἀλλ' ἵνα ἐκ περιουσίας τὸν φόβον ἐξέλῃ τῆς γυναικὸς καὶ ἐκεῖνον εἰς ἐπιθυμίαν ἀγάγῃ τῆς ἀληθείας· οὐ γὰρ τῶν σωμάτων τὸ ἀκάθαρτον, ὧν ἐστιν ἡ κοινωνία, ἀλλὰ τῆς προαιρέσεως καὶ τῶν λογισμῶν· εἶτα καὶ ἀπόδειξις· εἰ γὰρ ἀκάθαρτος μένουσα γεννᾷς, τὸ δὲ παιδίον οὐκ ἀπὸ σοῦ μόνης. ἀκάθαρτον ἄρα τὸ παιδίον ἢ ἐξ ἡμισείας καθαρὸν· νυνὶ δὲ οὐκ ἔστιν ἀκάθαρτον. Διὸ καὶ ἐπήγαγεν·" ἐπεὶ τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστι, νυνὶ δὲ ἅγιά ἐστι", τοῦτ' ἔστιν οὐκ ἀκάθαρτα· αὐτὸς δὲ ἅγια ἐκάλεσεν τῇ περιουσίᾳ τῆς λέξεως, πάλιν ἐκβάλλων τῆς τοιαύτης ὑποψίας τὸ δέος.

Hieraus ergeben sich etwa folgende Momente:

1) Die Heiligkeit erstreckt sich keineswegs auf die Person des Nichtchristen;

2) Der eheliche Umgang verunreinigt überhaupt nicht, denn er beruht auf einer Gemeinschaft der Leiber; das Unreine aber kommt aus dem Herzen (ἔστιν τῆς προαιρέσεως και λογισμῶν);

3) Die Heiligkeit des christlichen Theils ist mächtiger, als die Unreinigkeit des heidnischen.

Somit kann der Christ durch die Ehe mit einem heidnischen Weibe und umgekehrt nicht verunreinigt werden. Aber, so hat man zu fragen, Paulus schreibt nicht: οὐ κεκοίνωται, sondern ἡγίασται, und ἅγιος ist mehr, als οὐκ ἀκάθαρτος, was ist denn ἡγίασται? Chrysostomus ist sich des Unterschiedes sehr wohl

bewußt; aber, sofern in ἡγίασται und ἅγιος mehr enthalten ist, als in οὐ κεκοίνωται und οὐκ ἀκάθαρτος, erklärt er den Überschuß für eine περιουσία τῆς λέξεως — also ἡγίασται und ἅγιος für hyperbolische Ausdrücke.

Theodoret: ἡγίασται γὰρ — ἐν τῷ ἀνδρὶ, τοῦτ' ἔστιν· ἔχει σωτηρίας ἐλπίδα· εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἢ αὐτὴ τῇ νόσῳ ἐπιμένοι, τὸ ἐκείνου σπέρμα μεθέξει τῆς σωτηρίας· ὑπερβολικώτερον δὲ ταῦτα τέθεικε, πείθων μὴ καταλιπεῖν τὴν συνάφειαν. Theodoret sagt ausdrücklich, daß er nur den Sinn der Stelle wiedergebe, wenn er für ἡγίασται setzt: ἔχει σωτηρίας ἐλπίδα. Im Übrigen sagt er in Betreff des ἡγίασται und ἅγιος: ὑπερβολικώτερον δὲ ταῦτα τέθεικε, und zwar habe er den hyperbolischen Ausdruck gebraucht, um desto eindringlicher den Fortbestand der Ehe anzuempfehlen. —

Chrysost. und Theodoret wissen also beide, daß die theocratische Reinheit der gemischten Ehe oder die Aussicht auf Bekehrung des heidnischen Theils, bez. aus der Mischehe erzeugter Kinder, die Bedeutung des ἡγίασται und ἅγιος nicht erschöpft, und nehmen daher beide eine Hyperbel an.

Theophylact: οὐχ ὅτι ἅγιος γίνεται ὁ Ἕλλην, ἀλλ' ἡγίασται τουτέστι τῇ ἁγιότητι τοῦ πιστοῦ νενίκηται. Also, wie Chrysost. Nicht minder, wie die griechischen Väter, befinden sich die lateinischen unsrer Stelle gegenüber in nicht geringer Verlegenheit. Wir hören zuerst

Tertullian de anima cap. 39:

Hinc enim et apostolus ex sanctificato alterutro sexu sanctos procreari ait, tam ex seminis praerogativa quam ex institutionis disciplina. „Ceterum, inquit, immundi nascerentur," quasi designatos tamen sanctitati ac per hoc etiam saluti, intelligi volens fidelium filios, ut hujus spei pignora matrimoniis, quae retinenda censuerat, patrocinarentur. Alioquin meminerat dominicae definitionis: „nisi quis nascatur ex aqua et spiritu, non introibit in regnum Dei (Joa. 3, 5.), i. e. non erit sanctus. Tertullian hatte zuvor von dem heidnischen Aberglauben geredet, von dem spiritus nequam (Dämon), der förmlich eingeladen wird durch die heidnischen Bräuche, welche bei

der Geburt stattfinden. Er hatte mit den Worten geschlossen: adeo nulla ferme nativitas munda est, utique ethnicorum; also jedenfalls unrein bei den Heiden, wobei unbestimmt gelassen wird, ob auch bei den Christen. Hierauf folgt die mitgetheilte Stelle: hinc enim etc, doch wohl: „darum, wenn aus dem einen Theile, der, von dem Dämon befreit, im rechten Glauben steht, Kinder geboren werden, so nennt der Apostel sie heilig, weil sie durch bevorzugte Abstammung und durch Unterricht von allem heidnischen Wesen geschieden sind." Dennoch scheint dem Tertullian der Apostel zu viel behauptet zu haben, er ermäßigt das sanctus zum designatus sanctitati et per hoc etiam saluti, deutet darauf hin, daß der Apostel in seinem Interesse für die gemischten Ehen so geredet habe und erinnert an Joa. 3, 5, in Folge dessen eine vollständige Antinomie sich ergiebt, nämlich statt des Paulinischen sanctus ein nondum sanctus.

Also auch bei Tertullian längst vor Chrysostomus und Theodoret eine περιουσία τῆς λέξεως, und statt des sanctus ein ἐλπίδα ἔχει τῆς σωτηρίας.

Ambrosius (nach Gerhardi loc. und Cotta Tom. 9 S. 261:) sancti hic vocantur liberi sanctitate quadam civili, quod scilicet legitimi sunt, non spurii. Das civili beziehe ich auf die civitas Dei, sofern sonst die Kinder aus gemischten christlichen Ehen vor Kindern aus heidnischen Ehen nichts voraus hätten. Man merke auf die sanctitas quaedam, eine uneigentliche (rhetorisch so bezeichnete) sanctitas, — eine andere Weise des Ausdrucks für die hyperbolische ἁγιότης der Griechen.

Hieronymus in ep. ad Laetam de institutione filiae Paulae: propositum mihi erat, docere, quomodo instituere Paulam nostram debeas, quae prius Christo consecrata est quam genita. Im Anfange des Briefs citirt er 1. Cor. 7, 14. eine paränetisch freie Anwendung, aber keine Auslegung unsrer Stelle. Man ist berechtigt, zu ἡγίασται hinzuzudenken: per vota, preces matris.

Wichtiger sind die Auslassungen von Augustin, welche wir um deswillen in größerer Ausführlichkeit folgen lassen:

Sermo 294 (de baptismo parvulorum) cap 18:

„Sancti, inquit, de sanctis nasci debuerunt," quia dixit

Apostolus: „alioquin filii vestri immundi essent; nunc autem sancti sunt.“ Et quomodo hoc accipis? Quomodo intelligis? de fidelibus natum ita sanctum, ut baptizari non debeat? Quomodo libet, accipias istam sanctitatem. Multi enim modi sunt sanctitatis et multi modi sunt sanctificationis. Non enim omne quod sanctificatur, ad regnum coelorum mittitur. De esca nostra dixit Apostolus: sanctificatur per verbum Dei et orationem (1. Tim. 5, 5). Num quid quia esca nostra sanctificatur, non scimus, quo mittatur? Disce ergo, esse aliquem modum et quasi umbraculum quoddam sanctificationis, quod non sufficiat ad perceptionem salutis. Distat et quid distet, Deo notum est — ut noveris, quomodo intelligas sanctificatos filios fidelium, ut modo non quaeram, quia longum est, modum sanctificationis hujus; ibi et maritum habes infidelem, ibi habes et uxorem fidelem. „Sanctificatur, inquit, vir infidelis in uxore et sanctificatur mulier infidelis in fratre.“ Numquid quia est ibi forte modus aliquis sanctificationis, ut vir infidelis sanctificetur in uxore fideli, ideo jam securitatem debet accipere, quod in regnum caelorum intraturus est et non baptizandus, non regenerandus, non Christi sanguine redimendus? Quomodo ergo sanctificatur vir infidelis in uxore et tamen perit, nisi baptizetur: sic filii fidelium, etsi ad quendam modum sanctificati, pereunt tamen, si non fuerint baptizati.

De peccatorum meritis et remissione lib. II, 42: non unius modi est sanctificatio, nam et catechumenos secundum quendam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionis puto sanctificari — attamen sanctificatio catechumeni, si non fuerit baptizatus, non ei valet ad intrandum in regnum caelorum aut ad peccatorum remissionem. Ac per hoc et illa sanctificatio, cujuscunque modi sit, quam in filiis fidelium esse dixit Apostolus, ad istam de baptismo et de peccati origine vel remissione questionem omnino non pertinet. Sonst, wie in der ersten Stelle, vergleiche auch Aug. de sermone Dei in monte lib. 1. cp. 45. —

In derselben Schrift lib. III, c. 21:
1. Cor. 7, 14 aut sic est accipiendum, quem ad modum et nos alibi et Pelagius cum eandem ad Corinthios epistolam tractaret, exposuit, quod exempla jam praecesserant et virorum,

ὁ τῇ πόρνῃ κολλώμενος ἓν σῶμά ἐστιν, εὔδηλον ὅτι καὶ ἡ τῷ εἰδωλολάτρῃ κολλωμένη ἓν σῶμά ἐστιν. Ἓν μὲν σῶμά ἐστιν, ἀλλ' οὐ γίνεται ἀκάθαρτος, ἀλλὰ νικᾷ ἡ καθαρότης τῆς γυναικὸς τὴν ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀνδρὸς καὶ νικᾷ ἡ καθαρότης τοῦ πιστοῦ ἀνδρὸς πάλιν τὸ ἀκάθαρτον τῆς ἀπίστου γυναικός. — Τί οὖν; ἅγιός ἐστιν ὁ Ἕλλην; οὐδαμῶς· οὐ γὰρ εἶπεν· ἅγιός ἐστιν, ἀλλ' ἡγίασται ἐν τῇ γυναικί. Τοῦτο δὲ εἶπεν οὐχ ἵνα δείξῃ ἐκεῖνον ἅγιον, ἀλλ' ἵνα ἐκ περιουσίας τὸν φόβον ἐξέλῃ τῆς γυναικὸς καὶ ἐκεῖνον εἰς ἐπιθυμίαν ἀγάγῃ τῆς ἀληθείας· οὐ γὰρ τῶν σωμάτων τὸ ἀκάθαρτον, ὧν ἐστιν ἡ κοινωνία, ἀλλὰ τῆς προαιρέσεως καὶ τῶν λογισμῶν· εἶτα καὶ ἀπόδειξις· εἰ γὰρ ἀκάθαρτος μένουσα γεννᾷς, τὸ δὲ παιδίον οὐκ ἀπὸ σοῦ μόνης. ἀκάθαρτον ἄρα τὸ παιδίον ἢ ἐξ ἡμισείας καθαρὸν· νυνὶ δὲ οὐκ ἔστιν ἀκάθαρτον. Διὸ καὶ ἐπήγαγεν·" ἐπεὶ τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστι, νυνὶ δὲ ἅγιά ἐστι", τοῦτ' ἔστιν οὐκ ἀκάθαρτα· αὐτὸς δὲ ἅγια ἐκάλεσεν τῇ περιουσίᾳ τῆς λέξεως, πάλιν ἐκβάλλων τῆς τοιαύτης ὑποψίας τὸ δέος.

Hieraus ergeben sich etwa folgende Momente:

1) Die Heiligkeit erstreckt sich keineswegs auf die Person des Nichtchristen;

2) Der eheliche Umgang verunreinigt überhaupt nicht, denn er beruht auf einer Gemeinschaft der **Leiber**; das Unreine aber kommt aus dem Herzen (ἔστιν τῆς προαιρέσεως και λογισμῶν);

3) Die Heiligkeit des christlichen Theils ist mächtiger, als die Unreinigkeit des heidnischen.

Somit kann der Christ durch die Ehe mit einem heidnischen Weibe und umgekehrt nicht verunreinigt werden. Aber, so hat man zu fragen, Paulus schreibt nicht: οὐ κεκοίνωται, sondern ἡγίασται, und ἅγιος ist mehr, als οὐκ ἀκάθαρτος, was ist denn ἡγίασται? Chrysostomus ist sich des Unterschiedes sehr wohl

bewußt; aber, sofern in ἡγίασται und ἅγιος mehr enthalten ist, als in οὐ κεκοίνωται und οὐκ ἀκάθαρτος, erklärt er den Überschuß für eine περιουσία τῆς λέξεως — also ἡγίασται und ἅγιος für hyperbolische Ausdrücke.

Theodoret: ἡγίασται γὰρ — ἐν τῷ ἀνδρὶ, τοῦτ' ἔστιν· ἔχει σωτηρίας ἐλπίδα· εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἢ αὐτὴ τῇ νόσῳ ἐπιμένοι, τὸ ἐκείνου σπέρμα μεθέξει τῆς σωτηρίας· ὑπερβολικώτερον δὲ ταῦτα τέθεικε, πείθων μὴ καταλιπεῖν τὴν συνάφειαν. Theodoret sagt ausdrücklich, daß er nur den Sinn der Stelle wiedergebe, wenn er für ἡγίασται setzt: ἔχει σωτηρίας ἐλπίδα. Im Übrigen sagt er in Betreff des ἡγίασται und ἅγιος: ὑπερβολικώτερον δὲ ταῦτα τέθεικε, und zwar habe er den hyperbolischen Ausdruck gebraucht, um desto eindringlicher den Fortbestand der Ehe anzuempfehlen. —

Chrysost. und Theodoret wissen also beide, daß die theocratische Reinheit der gemischten Ehe oder die Aussicht auf Bekehrung des heidnischen Theils, bez. aus der Mischehe erzeugter Kinder, die Bedeutung des ἡγίασται und ἅγιος nicht erschöpft, und nehmen daher beide eine Hyperbel an.

Theophylact: οὐχ ὅτι ἅγιος γίνεται ὁ Ἕλλην, ἀλλ' ἡγίασται τουτέστι τῇ ἁγιότητι τοῦ πιστοῦ νενίκηται. Also, wie Chrysost. Nicht minder, wie die griechischen Väter, befinden sich die lateinischen unsrer Stelle gegenüber in nicht geringer Verlegenheit. Wir hören zuerst

Tertullian de anima cap. 39:

Hinc enim et apostolus ex sanctificato alterutro sexu sanctos procreari ait, tam ex seminis praerogativa quam ex institutionis disciplina. „Ceterum, inquit, immundi nascerentur," quasi designatos tamen sanctitati ac per hoc etiam saluti, intelligi volens fidelium filios, ut hujus spei pignora matrimoniis, quae retinenda censuerat, patrocinarentur. Alioquin meminerat dominicae definitionis: „nisi quis nascatur ex aqua et spiritu, non introibit in regnum Dei (Joa. 3, 5.), i. e. non erit sanctus. Tertullian hatte zuvor von dem heidnischen Aberglauben geredet, von dem spiritus nequam (Dämon), der förmlich eingeladen wird durch die heidnischen Bräuche, welche bei

der Geburt stattfinden. Er hatte mit den Worten geschlossen: adeo nulla ferme nativitas munda est, utique ethnicorum; also jedenfalls unrein bei den Heiden, wobei unbestimmt gelassen wird, ob auch bei den Christen. Hierauf folgt die mitgetheilte Stelle: hinc enim etc., doch wohl: „darum, wenn aus dem einen Theile, der, von dem Dämon befreit, im rechten Glauben steht, Kinder geboren werden, so nennt der Apostel sie heilig, weil sie durch bevorzugte Abstammung und durch Unterricht von allem heidnischen Wesen geschieden sind.“ Dennoch scheint dem Tertullian der Apostel zu viel behauptet zu haben, er ermäßigt das sanctus zum designatus sanctitati et per hoc etiam saluti, deutet darauf hin, daß der Apostel in seinem Interesse für die gemischten Ehen so geredet habe und erinnert an Joa. 3, 5, in Folge dessen eine vollständige Antinomie sich ergiebt, nämlich statt des Paulinischen sanctus ein nondum sanctus.

Also auch bei Tertullian längst vor Chrysostomus und Theodoret eine περιουσία τῆς λέξεως, und statt des sanctus ein ἐλπίδα ἔχει τῆς σωτηρίας.

Ambrosius (nach Gerhardi loc. und Cotta Tom. 9 S. 261:) sancti hic vocantur liberi sanctitate quadam civili, quod scilicet legitimi sunt, non spurii. Das civili beziehe ich auf die civitas Dei, sofern sonst die Kinder aus gemischten christlichen Ehen vor Kindern aus heidnischen Ehen nichts voraus hätten. Man merke auf die sanctitas quaedam, eine uneigentliche (rhetorisch so bezeichnete) sanctitas, — eine andere Weise des Ausdrucks für die hyperbolische ἁγιότης der Griechen.

Hieronymus in ep. ad Laetam de institutione filiae Paulae: propositum mihi erat, docere, quomodo instituere Paulam nostram debeas, quae prius Christo consecrata est quam genita. Im Anfange des Briefs citirt er 1. Cor. 7, 14. eine paränetisch freie Anwendung, aber keine Auslegung unsrer Stelle. Man ist berechtigt, zu ἡγίασται hinzuzudenken: per vota, preces matris.

Wichtiger sind die Auslassungen von Augustin, welche wir um deswillen in größerer Ausführlichkeit folgen lassen:

Sermo 294 (de baptismo parvulorum) cap 18:

„Sancti, inquit, de sanctis nasci debuerunt,“ quia dixit

Apostolus: „alioquin filii vestri immundi essent; nunc autem sancti sunt.“ Et quomodo hoc accipis? Quomodo intelligis? de fidelibus natum ita sanctum, ut baptizari non debeat? Quomodo libet, accipias istam sanctitatem. Multi enim modi sunt sanctitatis et multi modi sunt sanctificationis. Non enim omne quod sanctificatur, ad regnum coelorum mittitur. De esca nostra dixit Apostolus: sanctificatur per verbum Dei et orationem (1. Tim. 5, 5). Num quid quia esca nostra sanctificatur, non scimus, quo mittatur? Disce ergo, esse aliquem modum et quasi umbraculum quoddam sanctificationis, quod non sufficiat ad perceptionem salutis. Distat et quid distet, Deo notum est — ut noveris, quomodo intelligas sanctificatos filios fidelium, ut modo non quaeram, quia longum est, modum sanctificationis hujus; ibi et maritum habes infidelem, ibi habes et uxorem fidelem. „Sanctificatur, inquit, vir infidelis in uxore et sanctificatur mulier infidelis in fratre.“ Numquid quia est ibi forte modus aliquis sanctificationis, ut vir infidelis sanctificetur in uxore fideli, ideo jam securitatem debet accipere, quod in regnum caelorum intraturus est et non baptizandus, non regenerandus, non Christi sanguine redimendus? Quomodo ergo sanctificatur vir infidelis in uxore et tamen perit, nisi baptizetur: sic filii fidelium, etsi ad quendam modum sanctificati, pereunt tamen, si non fuerint baptizati.

De peccatorum meritis et remissione lib. II, 42: non unius modi est sanctificatio, nam et catechumenos secundum quendam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionis puto sanctificari — attamen sanctificatio catechumeni, si non fuerit baptizatus, non ei valet ad intrandum in regnum caelorum aut ad peccatorum remissionem. Ac per hoc et illa sanctificatio, cujuscunque modi sit, quam in filiis fidelium esse dixit Apostolus, ad istam de baptismo et de peccati origine vel remissione questionem omnino non pertinet. Sonst, wie in der ersten Stelle, vergleiche auch Aug. de sermone Dei in monte lib. 1. cp. 45. —

In derselben Schrift lib. III, c. 21:
1. Cor. 7, 14 aut sic est accipiendum, quem ad modum et nos alibi et Pelagius cum eandem ad Corinthios epistolam tractaret, exposuit, quod exempla jam praecesserant et virorum,

quos uxores, et feminarum, quas mariti lucrifecerant Christo et parvulorum, ad quos faciendos Christianos voluntas Christiana etiam unius parentis evicerat: aut si, quod magis verba Apostoli videntur sonare et quodam modo cogere, aliqua illic intelligenda est sanctificatio, qua sanctificabantur vir et mulier infidelis in conjuge fideli et qua sancti nascebantur filii fidelium, sive quia in menstruo cruore mulieris a concubitu continebat, quicumque vir vel femina id in lege didicerat; nam hoc Ezechiel inter illa praecepta ponit, quae non figurate accipienda sunt: sive propter aliam quamlibet, quae ibi aperte posita non est, ex ipsa necessitudine conjugiorum atque filiorum sanctitatis asparginem: illud tamen sine dubitatione tenendum est quaecunque illa sanctificatio sit, non valere ad Christianos faciendos atque ad dimittenda peccata, nisi Christiana et ecclesiastica institutione sacramentis efficiantur fideles. Nam nec conjuges infideles, quamlibet sanctis et justis conjugibus haereant, ab iniquitate mundantur, quae a regno Dei separatos in damnationem venire compellit; nec parvuli de quibuslibet sanctis justisque procreati, originalis peccati reatu absolvuntur, nisi in Christo fuerint baptizati, pro quibus tanto impensius loqui debemus, quanto per se ipsi minus possunt.

Augustin weiß selbst nicht, wie der Ap. in unsrer Stelle die sanctificatio verstanden wissen will. „Multi enim modi sunt sanctificationis; disce ergo, esse modum et quasi umbraculum quoddam sanctificationis; distat et quid distet, Deo notum est.“ Nur das ist ihm anderweitig (dogmatisch) gewiß, daß diese Art sanctificatio zum Heile nicht ausreicht und daß dieselbe, cujuscunque modi sit, ad istam de baptismo et de peccati origine vel remissione quaestionem omnino non pertinet. — Wichtig ist, daß er die Auslegung des Pelagius (ἡγίασται: ist bekehrt worden; τὰ τέκνα ἅγια: sind christlich erzogen worden) nicht ganz verwerfen will, daß er ferner den Versuch macht, id, quod Deo soli notum est, einigermaßen als Obedienz gegen Mosaische Ehevorschriften Seitens des heidnischen Theils oder als irgend welchen heiligenden Einfluß zu bestimmen, der um der Lebenseinheit willen von dem christlichen Theil auf den nicht christlichen, bez. auf die Kinder übergeht. — Jedenfalls hält er es für nöthig, das Paulinische ἡγίασται und ἅγιος auf ein umbracalum sanctifica-

tionis zu ermäßigen, ohne gerade ausdrücklich mit den Griechen zu behaupten, der Apostel habe sich hyperbolisch geäußert. — Ich schließe den lateinischen Vätern nur noch

Ambrosiaster an, welcher sich in der Auslegung oft buchstäblich dem Chrysosthomus anschließt. So auch bei der Auslegung von 1 Cor. 7, 14: „hoc est: patris fidelioris abundanti puritate vincitur infidelis cujuspiam immunditia neque eo, quod sanctitatem adipiscatur in posterum infidelis (gegen Theodoret) siquidem non „sanctus est" dixit, sed „sanctificatus est" hoc est: ab ejus, quae fidelis sit, infidelis vincitur sanctimonia. — Siquidem ob suam incredulitatem immundus efficitur infidelis, non tamen secundum incredulitatem ejusmodi, si cum viro versetur et mulier, sed secundum copulam conjugalem sanctificatur, quam nullam habere in se immunditiem liquet.

„Alioqui filii vestri immundi essent" Nam si infidelis, inquit, credentis nitore non vinceretur, forent sane, quos parerent, liberi immundiores vel ex parta dimidia mundi.

Zu beachten ist, daß Ambrosiaster die περιουσίαν τῆς λέξεως bei Chrysostomus nicht weiter erwähnt, daß er ferner das ἡγίασται durch secundum copulam conjugalem restringirt und in beiden Stücken über seinen Meister hinausgeht.

Von scholastischen Auslegungen ist mir nur durch Gerhard's loci Tom. 9, S. 261. die des Anselmus bekannt geworden, welcher sich genau dem Ambrosius anschließt.

Die Auslegung der griechischen und lateinischen Väter enthält bereits in ziemlicher Vollständigkeit die sämmtlichen Hauptrichtungen der reformatorischen und nachreformatorischen Exegesen; auch die jüngsten Ausleger haben wesentlich neue Wege nicht betreten.

B. Auslegung der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit. *)

Der größeren Uebersichtlichkeit wegen bringen wir die Resultate der Auslegung, je nach der verschiedenen Auffassung des ἡγίασται und ἅγιος εἶναι, unter 4 Abschnitte:

ἡγίασθαι und ἅγιον εἶναι heißt 1., rein sein;

*) Selbstverständlich sind die römisch-kathol. Exegeten nicht ausgeschlossen.

heißt 2., im Bereiche der heiligenden Einflüsse des Christenthums stehen;

3., zum heiligen Volk Gottes gerechnet werden;

4., zum Dienste Gottes geweiht sein. —

Da, wo ἡγίασται (1stes Hemistich von 1. Cor. 7, 14.) von ἅγιος (im 2ten Hemistich) von einem und demselben Ausleger verschieden gefaßt wird, wird solches einfach durch die Ziffern 1 und 2 neben dem Namen des Auslegers angemerkt werden.

Erster Abschnitt.

Ἁγιάζεσθαι soviel, als rein, erlaubt, Gott wohlgefällig sein. Luther (Auslegung des 7ten Kap. der 1sten Epistel an die Corinther v. 14):

Das ist auf Ebräische Weise und nach St. Pauli Art geredt, daß dem, der da heilig ist, sind alle Dinge heilig, wie er spricht Titus 1, 15: „dem Reinen ist Alles rein," und Röm. 8, 28: „Alle Dinge dienen den Heiligen zum Beßten." Und will also sagen: ein Christengemahl darf sich nicht scheiden, sondern darf wohl bleiben bei seinem Unchristengemahl und auch Unchristenkinder zeugen und aufziehen. Ursach ist die: Wenn der unchristliche Gemahl seinem christlichen Gemahl nicht wehret, christlich zu leben, so ist der Glaube so ein mächtig Ding, daß ihm nicht schadet, bei Unchristen zu sein und gilt ihm gleich soviel es sei heilig oder nicht heilig, damit er umgehet. Denn auch der Tod, der das greulichste ist, dennoch einem Christen ein heilig selig Ding ist. Der Glaube kann alles Dings wohl brauchen, es sei böse oder gut, ohne des Unglaubens und seiner Früchte. Denn dieselben sind stracks wider den Glauben und lassen ihn nicht bleiben. Sonst, was den Glauben bleiben lässet, das wird durch denselben Glauben unschädlich, rein, heilig, nützlich und heilsam, daß der Gläubige mag damit umgehen und dabei bleiben ohne alle Gefährlichkeit. — Die Heiligen, d. i. die Gläubigen können alles Dings heiliglich und seliglich brauchen und sich daran heiligen und reinigen, aber die Unheiligen und Ungläubigen versündigen, entheiligen und verunreinigen sich ohne Unterlaß an allen Dingen, denn sie können keines nicht recht und göttlich, noch seliglich brauchen, das ihnen zur Seligkeit diene.

Also sind die Kinder auch heilig, ob sie gleich nicht getauft, noch Christen sind. Nicht sind sie heilig an ihrer eignen Person, von welcher Heiligkeit St. Paulus hier nicht redet; sondern Dir sind sie heilig, daß deine Heiligkeit mit ihnen kann umgehen und sie aufziehen, daß du an ihnen nicht entheiligt wirst, gleich als wären sie ein unheilig Ding.

Melanchthon: (apolog. confess.) sanctificatur etc., id est usus conjugalis licitus et sanctus est propter fidem in Christum sicuti licitum est, uti cibo.

Erasmus: sanctificatum hic vocat purificatum.

Vatablus 1: sanctificatus est vir, quod ad congressum matrimonialem attinet, pro puro habetur, tametsi impurus.

Flacius et Amesius ad 1. Tim. 4, 5: quoad usum sanctificantur.

Zegerus: „alioqui filii vestri immundi essent etc. Bifariam exponi potest. Uno modo sic: alioquin si impuritas increduli mariti vel incredulae uxoris nitore credentis uxoris vel mariti non vinceretur, essent sane liberi ipsi immundi. Altero modo sic: alioqui, si divortium intercederet, liberi vestri impuri illegitimique censerentur, tanquam ex illegitimo congressu geniti. Priorem expositionem arbitror germaniorem.

Calvin 1: videri in speciem posset fidelis uxor contagionem ducere ab infideli marito, ut sit illicita societas, sed aliter res se habet, pluris enim est pietas unius ad conjugium sanctificandum, quam alterius impietas ad inquinandum. Jdem Th. Beza.

Cameron: sanctitas haec, de qua hic loquitur, non opponitur impuritati, quae omnibus proprie convenit a natura propter peccatum Adami, sed impuritati illi, quam mulieres illae metuebant a viri infidelis congressu.

Aegid. Hunnius: Mundis omnia sunt munda. Sic converso homini fideli purus et sanctus usus et conjugis infidelis. Conjugium et cura liberorum manet recta, sive Ethnicismo, sive Christianismo. — Jnconvulsa stat haec interpretatio loci Paulini, quam probat et marginalis glossa

Dr. Lutheri, sic enarrantis ista verba: „Quem admodum puris omnia sunt pura Tit 1, sic Christiano infidelis in matrimonio pars etiam pura est, ut sine offensione conscientiae pro-

sit ei cohabitare et liberi non sint rejiciendi, tanquam impuri, quos tolerare nec possit nec debeat. Conjugium enim et cura liberorum manet recta sive Ethnicismo, sive Christianismo.

Mart. Chemnitz loci Tom p. 238: Vir infidelis per cohitationem uxoris fidelis sanctificatur, non quod infidelitas possit sancta esse: sed quod cohabitatio fideli personae sit licita et sancta 1 Tim. 4, 5.

Balduin. I. Sanctificationem intelligit non ecclesiasticam quam profitemur in symbolo, h. e. non justificationem aut renovationem, quae non mediante matrimonio, sed verbo et sacramentis confertur: sed politicam et externam quandam, qua sanctificantur ea, quae munda sunt, licita et Deo probata. Docet ergo Apostolus, infidelem uxorem per fidelem maritum sanctificari, h. e. ipsius consuetudine licite et boua cum conscientia uti posse, ita ut nulla sit metuenda pollutio fidelis mariti ex consuetudine maritali cum infideli uxore, sed spectanda potius conjugis infidelis purificatio (non quo ad animam, sed quo ad matrimonium) per mariti fidelis copulationem, cum alias conjugium ex utraque parte infidelium commixtio ista puritate non gaudeat, quia infideles pollutam habent mentem et conscientiam. Tit. 1, 15.

Hackspanius (cf. Wolfii cur.): Mihi, inquit, perplacet sententia Joh. Piscatoris Herbonensis. Is virum iufidelem sanctificatum dici censet per mulierem fidelem et contra, quia nempe usus conjugii ut sanctus, h. e. conscientiam uxoris aut viri non laedens concessus est, sive quod uxor bona conscientia cum viri infideli cohabitare possit, sicut cibi 1. Tim. 4, 5 dicuntur sanctificati, quibus sine conscientiae vulnere quis uti possit.

Elsner: puri vobis censentur, amandi propter vinculum naturae et curandi, nec abjiciendi tanquam impuri.

Wolf: Paulus probaverat antea, conjugii imparis vinculum non esse solvendum, quod Deo illud probatur; jam hoc Dei beneplacitum ad liberos quoque extendit, tanquam Deo vel ideo caros et acceptos, quod ex parente altero ipsi placente sint procreati, per quem etiam salutari doctrina imbui et foedere gratiae initiari possint.

Starke (Synopsis) 1: In oder an dem Weibe ist die Ehe

gottgefällig, und umgekehrt Bengel 1: sanctificatus est, ut pars fidelis sancte uti possit neque dimittere debeat cfr. 1. Tim. 4, 5, uxoris fides plus etiam, quam infidelitas mariti valet.

Flatt: ἁγιάζεσθαι heißt rein sein; eine Person heißt rein, wenn der Umgang, besonders der genauere mit ihr erlaubt ist." Er ist in Rücksicht auf seine christliche Ehefrau ein rechtmäßiger Gemal, sonst wären seine Kinder nicht rechtmäßige Kinder.

Hierher gehören auch auch alle diejenigen Ausleger, welche, wie Flatt von dem Reinsein (Erlaubtsein) auf die bürgerliche Rechtmäßigkeit der Ehe bez. der Kinder, im Gegensatz zu den liberis spuriis, adulterinis schließen. Sofern von der juristischen Auffassung zu der theocratischen übergegangen und unter den ἁγιάζεσθαι und ἅγιος εἶναι irgend welche Theilnahme an den Prärogativen des alttestamentl. Bundesvolks oder der christlichen Kirche verstanden wird, gehören diese Erklärungsversuche unter den 3ten Abschnitt.

Von der rein bürgerlichen Gültigkeit der Ehe, bez. von der Rechtmäßigkeit der Ehe, verstehen unsere Stelle:

Clarius: quantum scilicet pertinet ad prolem, ne sint filii spurii, ut sunt in carnali scortatione: nunc enim etsi sint una caro, vincit tamen puritas ac munditics ipsius fidelis.

Drusius: impuri פְּסוּלִים Phesictha 31, 2: „Israelitae erant recti et non inventus est in eis פָּסוּל" (Erläuterung des Sprachgebrauchs aus dem Talmudischen).

Grotius: apud Hebraeos dicitur uxor sanctificari per arram, scripturam, concubitum, v. Mosen de Kotzi Praecepto jubente 48 et de honestate feminarum Paraphrasin Chaldaeam. Tum ἅγια, ut Drusius et Capellus כשרים Deo grati, quia Deus ad educationem opitulatur parti meliori (cfr. Timotheus).

Dietericus (in Antiquit. biblic.): sanctificatus, i. e. legitimatus et legitimata.

Gegen diese Auffassung: Calvin, Paraeus, Beza et alii: „mundi, utpote ex honesto et legitimo matrimonio nati."

Non placet, quia sic nihil his tribueret prae mere infidelibus quorum liberi nascuntur legitimi. Nec de illo dubium erat, sed de sanctificatione conjugis infidelis, quam hic ex prolis sanctitate ostendit. Beza: „Grotius hoc refert ad civilem politiam, quae rata habet talia matrimonia. Sed quid hoc ad

pacandum conscientiam? nam de conscientia Paulus disserit, non certe de civili politia.“ —

Heidenreich: ἅγιον εἶναι et ἁγιάζεσθαι non dicuntur de eo, de quo sperandum est, eum suscepturum esse aliquando baptismum. Mihi praeplacet Vatabli, Piscatoris, Conr. Dieterici, Grotii, Zachariae et aliorum sententia, ἁγιάζεσθαι et ἅγιον εἶναι significare: legitimatum, legitimum, non illicitum, fugiendum, abominandum, non indignum esse usu, familiaritate, consuetudine, consortio Christianorum et ex adjuncto: Deo non esse invisum, sed gratum et acceptum cfr. 1. Tim. 4, 5. Offenbar umfaßt Heidenreich sämmtliche exegetische Momente, welche sich in der ersten Gruppe finden:

conjugium legitimum, non illicitum, Deo gratum et acceptum.

J. K. Chr. Hofmann (Schriftbeweis, Th. 1 S. 453 und flgg.): Es handelt sich nur um das Verhältniß der Ehegatten oder der Eltern und Kinder zueinander, um die sittliche Thunlichkeit einer Gemeinschaft in natürlichem Lebensverhältnisse. Für solches Verhältniß ist der ungläubige Gatte durch den gläubigen geheiligt, so daß dieser der christlichen Gemeinschaft nicht unwerth wird, durch seine eheliche Gemeinschaft mit jenem. Die Richtigkeit dieser Betrachtungsweise wird dadurch näher gebracht, daß auf das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern hingewiesen wird. Christlichen Eltern kommt es ja nicht in den Sinn, das Verhältniß zu ihren Kindern aufzuheben, als ob dieselben für sie unrein wären und die Gemeinschaft mit ihnen verunreinigte, der christlichen Gemeinschaft unfähig machte. — Der Ap. setzt als anerkannt voraus, daß man mit gleichem Rechte die elterliche Gemeinschaft mit den Kindern, wie die eheliche mit einem nichtchristlichen Gatten für unverträglich mit der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde achten könne, also auch, daß Kinder mit einer sittlichen Beschaffenheit geboren werden, in welcher nicht bloß die Aufnahme in christliche Gemeinschaft für sie wünschenswerth ist, weil sie dadurch in einen höheren sittlichen Stand versetzt werden, sondern in welcher sie mit dem Wesen christlicher Gemeinschaft in Widerspruch stehen. Daß sich hiermit der Brauch der Kindertaufe nicht vertrage, weil sonst die Heiligkeit der Christenkinder einen andern Grund gehabt hätte, als den angegebenen, ist eben so unrichtig, als daß derselbe durch den apostolischen Gedanken von der heiligen Bestimmung

der Christenkinder begünstigt werde. Gegen das Letztere ist zu sagen, daß die Heiligkeit der Kinder nur für ihr Verhältniß zu den Eltern gemeint ist; gegen das Erstere, daß ja die Kinder, wenn sie unrein wären, gleich mit ihrer Geburt außer Beziehung zu den Eltern kämen, und erst durch die Taufe eine Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern, die aber nur lediglich Christengemeinschaft wäre, hergestellt werden würde. Nun ist aber das Verhältniß der Kinder zu den Eltern schon durch das Christenthum der letztern geheiligt, und ebenso das eheliche Verhältniß ungleicher Gatten durch das Christenthum des einen Theils: die Heiligkeit christlicher Gemeinschaft erstreckt sich über die Kinder in ihrem Verhältnisse zu den christlichen Eltern, über den ungläubigen Ehegatten in seinem Verhältnisse zu den gläubigen. Aber an sich sind die Kinder unrein, unheilig geboren. Soweit Hofmann.

Ich will nicht unbemerkt lassen, daß Hofmann in den letzten Sätzen das Christenthum des gläubigen Theils sich auf den Gatten, die Heiligkeit christlicher Eltern sich auf die Kinder erstrecken läßt, während doch in den ersten Sätzen das ἁγιάζεσθαι und ἅγιον εἶναι in dem Sinne aufgefaßt wird, daß der gläubige Theil durch die Gemeinschaft mit dem Ungläubigen, oder durch den Verkehr mit den aus solcher Ehe erzeugten Kinder keinerlei Verunreinigung erleidet. Hofmann deutet an, daß es sich in unsrer Stelle nur um die sittliche Thunlichkeit einer Gemeinschaft in natürlichem Lebensverhältnisse handelt. Allein dies natürliche Lebensverhältniß, worunter eben das eheliche zu verstehen ist, ist nach der ursprünglichen Gottesordnung ein berechtigtes und darum auch ein sittliches; die Apologie (XI, 9) hebt in Uebereinstimmung mit Luther hervor: conjunctionem maris et feminae esse juris naturalis. Will Paulus nur darthun, daß die Ehe zwischen Christen und Nichtchristen den christlichen Theil nicht verunreinige, warum beruft er sich nicht auf die uranfängliche Gottesordnung? Handelt es sich für den Apostel darum, nachzuweisen, daß auch in einem natürlichen Verhältnisse eine Gemeinschaft für höhere sittliche Zwecke, besser: für Gottes Reich bestehen könne, so wäre seine Argumentation eine sehr überflüssige, denn das natürliche Lebensverhältniß, welches hier gemeint ist, ist zugleich ein von Gott gesetztes, also den höchsten Zwecken nicht fremd. Aber die Corinther wissen ebenso wie der Apostel, daß das

von Gott gesetzte Verhältniß durch die Sünde alterirt ist, und daß durch die Predigt des Evangeliums die Einen zu Gott bekehrt sind, die Andern aber in ihrer Abwendung von Gott verharren. Zwischen Heiden und Christen besteht eine principielle Verschiedenheit aller Lebensbeziehungen, oder doch wenigstens eine total verschiedene Stellung zu Gott. Wie nun, wenn diese Verschiedenheit in die Ehe eindringt? Darf die Ehe fortbestehen? — Die Frage ist nicht, ob nach Abzug von Christenthum und Heidenthum der beiden Ehegatten, ein Grundverhältniß übrig bleibt, welches als das ursprünglich von Gott gesetzte, jegliche Verunreinigung von dem christlichen Theile abwehrt, sondern die Frage ist: was Gottes Wort über ein Lebensverhältniß urtheilt, welches nach menschlichem Urtheil nur als Gemeinschaft zwischen reinen und unreinen Ehegatten aufgefaßt werden muß.

Uebrigens hat die Hereinziehung des „natürlichen Lebensverhältnisses" und der daraus angeblich resultirenden Reinheit den Mosheim zu einer Auslegung veranlaßt, welche man als die letzte nothwendige Folge der den oben angeführten Erklärungsversuchen zu Grunde liegenden Hypothesen anzusehen hat. Er sagt: Jede Ehe ist rein, d. h. vor Gott wohlgefällig und gültig; auch heidnische Ehen. Aber wahrscheinlich waren es Judenchristen, die, durch ihre früheren Meinungen verleitet, auf Mischehen den Makel der Unreinigkeit geworfen hatten. Der Apostel übt Condescendenz; er geht auf den Irrthum ein, als wäre er vollständig berechtigt, und wiederlegt ihn, nämlich wieder mit Irrthümern, denn die Ehen waren an sich rein und Paulus hätte, wenn er bei der Wahrheit geblieben wäre, das nur auszusprechen gehabt.

Gegen diesen Vorwurf ist die περιουσία τῆς λέξεως bei Chrysostomus allerdings eine Kleinigkeit. — Doch ich habe zum Schlusse des 1sten Abschnitts noch in der Kürze meine Bedenken gegen die darin mitgetheilten Erklärungen anzugeben.

Gegen die Erklärung des ἁγιάζεσθαι und ἅγιον εἶναι von juristischer (bürgerlicher) Legitimität hat sich Beza (s. oben) treffend ausgesprochen. Die Auffassung: „vor Gott legitim, berechtigt, wohlgefällig", erklärt nicht das ἁγιάζεσθαι, sondern spricht die zu präsumirende Folge des ἁγ. aus. Dasselbe läßt sich von Luther's Erklärung sagen. „Weil der Mann in dem gläubigen Weibe geheiligt ist, so ist die Ehe rein." Allerdings liegt in ἁγιάζεσθαι

das negative Moment der Absonderung von allem Gemeinen und Unreinen, aber zugleich das positive des Gottgeweihtseins. Beide Momente zusammen geben den Begriff des Wortes, niemals das eine für sich allein. Auch in der vielfach angezogenen Stelle 1. Tim. 4, 5. ist die Reinheit der Speise erst die Folge dessen, daß sie nicht in heidnisch-thierischer Weise genossen, sondern vor dem Genuß als Gottes Gabe dankbar erkannt, und damit geheiligt wird.

Zweiter Abschnitt.

ἡγίασθαι und ἅγιον εἶναι = im Bereiche der heiligenden Einflüsse des Christenthums stehen.

Zwingli 1. Duplex potest esse sensus. Prior: fieri potest, ut consuetudine quotidiana maritus infidelis per mulierem fidelem illectus ad fidem convertatur et hac spe mulier nequaquam a viro discedat. Posterior: (s. den folgenden Abschnitt.)

Estius: praeparatur ad sanctitatem veram, quia non impediendo illam in sua fide et religione et benevole cum ipsa vivendo quasi viam sternit sibi ut per preces, verba et exempla fidelis conjugis convertatur et fiat sanctus.

Menochius et Tirinus: connivente infideli facile fidelis parentis fide, diligentia et cura sanctificari, baptizari et christiane educari possunt. — Alia explicatio: sanctificatur ab immunditiis carnalibus maritus, a foedis etiam cum conjuge commixtionibus, quae vel usum naturalem immutant vel in mentruo cruore fiunt vel aliter thorum conjugalem deturpant, quibus Gentiles adsueti sunt, a quibus abhorrebit, sanctam castamque videns conjugis conversationem. Cf. supra Augustini interpretationem.

Castalio: sanctus enim fit vir infidens etc., fit aliquando, ut vir infidens ab uxore fiat Christianus.

Ludovicus de Dieu: regula est in Misnah: „ea est ratio omnis principalis habentis accessorium, ut benedicatur quia in suo principali benedictum intelligatur. — Jta et maritus etsi in se ratione conjugii pars sit principalis, quia tamen ratione foederis, quod hic spectatur, fidelis primarium obtinet locum, hinc fit ut maritus infidelis eo respectu accessorium sit uxoris fidelis adeoque ipsâ santificatâ, ipse quoque in ea sanctificetur cfr. 1. Cor. 3, 21. (Also ein so weit gehender Einfluß des gläubigen Theils auf den ungläubigen, daß eine Übertragung der Heilig-

keit stattfindet; welcher Heiligkeit? wird nicht gesagt. Vielleicht, aus dem angeführten Beispiel zu schließen, Correlat von benedictio).

Ich schließe die verwandte Erklärung Rückerts sofort an. Rückert: daß Paulus an eine sittliche Heiligung durch die Gemeinschaft mit dem christlichen Gatten nicht gedacht habe, kann man als gewiß annehmen, wiefern eine solche zwar in einzelnen Beispielen daraus hervorgehen, unmöglich aber dies als Regel aufgestellt werden konnte. Dazu ist uns nicht unbekannt, daß ἁγιάζειν auch von einer mehr äußern Heiligung gebraucht werde cfr. 1, 2 und überhaupt Sachen sowohl, als Personen ἅγιος hießen. Nun sind Mann und Weib Ein Leib, d. h. so eng verbunden, daß das Prädicat des Einen auch das Prädicat des Andern; daß, was dem Einen, auch dem Andern widerfährt — (also Übertragung der Heiligkeit des gläubigen Theils auf den andern.)

Wieder zurückgreifend, nenne ich

Calov (Bibl. Illustr.): sanctificari ergo ἄπιστος dicitur per conjugium cum fideli, non quoad personam; sed quoad usum et conjugalem consuetudinem, quae sanctificatur per preces fidelis conjugis.

Quenstedt 1. (Dogm. de baptismo p. 163): Est ambiguitas in voce Sanctitatis, nam Paulus non loquitur de sanctitate spirituali interna, alias etiam infidelis maritus spiritualiter sanctus esset, siquidem per fidelem mulierem dicitur sanctificari, sed loquitur de sanctitate externa ecclesiastica seu civili. Adeoque sancti dicuntur liberi, non quod sancti et sine peccato nascantur, aut in ipsa nativitate peccati remissionem adipiscantur, sed quia a parentibus sanctificantur, i. e. ad mysteria, quibus sanctificantur, adducuntur et in fide sanctaque doctrina educantur, sicuti infidelis quoque maritus per cohabitationem uxoris fidelis hic sanctificari i. e. ad fidem saepe pertrahi dicitur. — Quenstedt will indeß auch noch eine zweite Auffassung von ἅγια τέκνα zulässig finden, welche unter Abschnitt 3 mitgetheilt werden wird.

Heumannus: pars christiana per preces et institutionem et exemplum suum sanctificare posse dicitur alteram partem et ipsos liberos sub ethnicismo natos. Joh. Wilhelm Zierold ἡγίασται de conversione accipit.

Semler paraphr.: maritus, nondum licet Christianus, per suam conjugem ad animi emendationem aliquam se adduci patietur; sicut et liberi vestri ad nostram societatem et ipsi aptiores facti sunt. (In notis:) facile admittet sensim in animum suum favorem et studium erga nos Christianos.

Olshausen: Nur von einem leichten Tingiren durch das christliche Lebensprincip darf das ἁγιάζεσθαι hier verstanden werden: eine relative Heiligung kann durch die bloße nahe Berührung mit denen, die es in sich tragen, gewirkt werden. — Die Kinder betrachtete also das christliche Alterthum wegen ihre Abkunft von Christen als heilig d. h. durch den Einfluß der Eltern relativ geheiligt, von edleren Einflüssen berührt. Damit wird die Sündhaftigkeit der Kinder nicht geläugnet; aber eine Bestimmung für die Bekehrung und eine Erleichterung derselben liegt allerdings darin. Das ist der Segen frommer Vorfahren. [Mit der letzten Behauptung ist Olshausen theilweise auf ein andres Gebiet getreten, worüber s. unter Abschnitt 3].

De Wette (Commentar): geheiligt ist, nicht in persönlicher Beziehung sittlich gereinigt, sondern der heiligen christlichen Gemeinschaft zugewendet, unter den Einfluß des heil. Geistes der Gemeinde gestellt, cfr. ἅγιοι, ἡγιασμένοι von Christen. — Unrein (weil nicht getauft, nicht eigentlich Christen), nun aber sind sie heilig (ἡγιασμένοι), nämlich durch eure Gemeinschaft. Letzteres nun kann der Apostel von den Kindern gemischter Ehen nicht als eine unbestrittene Voraussetzung (wie eine solche ἐπεὶ ankündigt) aussprechen, weil es ja noch dem Zweifel unterlag (den er hier wegräumen will), ob in einer gemischten Ehe eine heilige Gemeinschaft stattfinde und er somit das Bestrittene durch ein Bestrittenes zu beweisen gesucht hätte. [Zur Vertheidigung der de Wette'schen Ansicht, daß mit ὑμῶν die Eltern aus rein christlicher, nicht aus gemischter Ehe angeredet würden, worüber weiter unten ein Mehreres.]

Lisco (Bibelwerk): An sich ist kein Mensch als unrein anzusehen. Der durch den h. Geist geheiligte Gatte theilt dem andern durch sein Beispiel, Wort u. s. w. eine gewisse Heiligkeit mit, übt einen heiligenden Einfluß auf ihn aus. Wäre das nicht der Fall, so wüchsen eure Kinder in heidnischer Unreinigkeit auf, welches aber nicht geschieht, sondern sie erwachsen vielmehr unter dem heiligenden Einflusse des christlichen Ehegatten in sittlicher Reinheit;

folglich ist solche gemischte Ehe als etwas Heiliges anzusehen, und der etwa ängstliche gläubige Theil darf sein Gewissen durch solche Verbindung nicht beunruhigt werden lassen.

Neander (Commentar): Der geheiligte Mensch kann nicht verunreinigt werden durch das Zusammenleben mit dem unheiligen, vielmehr kann er selbst einen heiligenden Einfluß auf den andern üben. Der Ap. hätte blos sagen können: Der Christ, die Christin können zur Bekehrung des heidnischen Theiles wirken, aber er gebraucht mit Recht ein Wort, welches einen umfassenden Begriff hat und besonders auch zur Bezeichnung von bewußtlos empfangenen Eindrücken geeignet ist, denn mehr, als durch Lehren und Ermahnen, konnte ja der christliche Theil auf den heidnischen durch Gebet, täglichen Umgang und den unmittelbaren Eindruck des ganzen christlichen Lebens wirken. — Obgleich die Kinder der Christen sich noch nicht selbst zum christlichen Glauben bekennen, heißen sie doch schon heilig wegen des Princips der Heiligung, welches von der christlichen Gemeinschaft ausgeht. In der Abstammung und Erziehung geht von den christlichen Eltern auf die Kinder ein Princip der Heiligung über, welches sie anfangs ganz unbewußt auf den christlichen Glauben vorbereitet. So beweist das Beispiel der Kinder, daß überhaupt ein solch unbewußt aufgenommener heiligender Einfluß von der Gemeinschaft mit Christen ausgehen kann.

Billroth: In dem Zusammenleben mit dem christlichen Weibe wird der nachtheilige Einfluß, den das Heidenthum des Mannes auf die Ehe haben könnte, durch die Macht des Christenthums besiegt, vernichtet, und umgekehrt. [Fast, wie Chrysost., doch erhellt aus dem Folgenden, daß Billroth diesen Satz in eine andere Beziehung bringt.] Der Apostel deutet leise an, der ungläubige Gatte könne noch einst Christ werden. — Wenn nicht der enge Umgang des Familienlebens mit Christen schon zu ἁγίοις machte, so würden ja auch alle Christenkinder, die doch nicht förmlich Christen geworden und den heil. Geist noch nicht in der Taufe empfangen haben, nicht ἅγια zu nennen sein: was sie doch sind. — Übrigens verweist Billroth auf Neander.

Meyer: Die Profanität des nichtchristlichen Theiles ist in seiner Verbindung mit dem christlichen aufgehoben, geheiligt ist er dadurch, und somit ist der mögliche Anstoß, daß man sie durch Fortsetzung solcher Ehe profanire, entfernt. — P. urtheilt also, daß

die ἁγιότης, das höhere Analogon der Jüdisch-theocratischen Gottgeweihtheit, auch auf die nicht christgewordene Ehehälfte übergehe, so daß diese nicht profan bleibe, sondern der Heiligkeit des christlichen Gatten theilhaftig werde. [Also Übertragung der Heiligkeit des gläubigen Theils auf den ungläubigen, wie bei Lud. de Dieu und Rückert]. Daß nicht von sittlicher Heiligkeit die Rede ist (deren Bedingung ist ja der Glaube), sondern von der kirchlichen, im christlich theocratischen Verbande begründeten, lehrt ἐπεὶ ἄρα ꝛc. — Daß die Christenkinder nicht profan, sondern heilig sind, ist das Concessum, woraus P. beweist, der nichtchristliche Gatte sei durch seine christliche Ehehälfte geheiligt: denn wie bei den Kindern nichts Anderes, als der specifische Verband mit Christen (ihren Eltern) das Heiligende ist, so muß auch in der gemischten Ehe derselbe Verband denselben Einfluß haben. (Anmerk. Das Wesen dieses Verbandes liegt bei den Kindern nicht in der Zeugung oder Geburt; es liegt vielmehr in der unmittelbaren innigen Lebensgemeinschaft, in welcher Eltern und Kinder miteinander stehen.)

Jul. Müller (L. v. der Sünde II S. 368) stimmt de Wette und Rückert bei.

Osiander 1. faßt das erste Hemistich, wie Billroth: der Nichtchrist nimmt einen gewissen Antheil an der Heiligkeit des Christen. Ἀκάθαρτος, profan, heidnisch, außer dem Bereich des Herrn und seiner Gemeinde. Ἅγια, dem geheiligten Kreis der Gemeinde schon angeschlossen, von ihrer segensreichen Theilnahme an den heiligenden Kräften der in ihr waltenden Gnade. —

Eine zweite Erklärung des zweiten Hemistichs s. unter Abschnitt 3.

Harleß (die Ehescheidungsfrage S. 85): Was sonst von der Heiligung natürlicher Verhältnisse, die zu den Schöpfungen Gottes, wie die Ehe, gehören, gesagt wird, daß sie durch Gottes Wort und Gebet geheiligt werde (1 Tim. 4, 5), das wendet Paulus auf den vorliegenden Fall an. Nicht von der individuellen Persönlichkeit des nichtchristlichen Mannes oder Weibes ist die Rede, sondern von ihnen in ihrem ehelichen Stande. Ausgegangen wird von dem Wesen der Ehe, jener innigen Gemeinschaft, in welcher Zwei Ein Fleisch geworden sind. Das christliche Weib, der christliche Mann soll da gewiß sein, daß in die Heili-

gung der Gemeinschaft, mit welcher der eine Theil seine Ehe auf Gottes Wort stellt und sie im Gebet auf dem Herzen trägt, auch der andere Theil mit aufgenommen ist. — [Nun folgt eine Auslassung zu Hemistich 2, die auf ganz anderen Voraussetzungen, als den eben entwickelten beruht: „Seht ihr eure Ehe für unrein an, so müßt ihr auch eure Kinder, die Früchte der Ehe, als durch dieselbe für ausgeschlossen aus der Gemeinschaft der Gnade erachten, welche nur Gott heilig macht. Nun seht ihr sie aber, wie sie es auch wirklich sind, nicht für unrein und ausgeschlossen aus dieser Gemeinschaft der Gnade, und **soweit** als heilige an; hiermit könnt ihr auch die Ehe, aus welcher sie entsprossen, nicht für etwas Unreines erachten." Nun lenkt D. v. H. wieder in die anfangs betretene Bahn ein:] „In demselben Glauben, in welchem sie ihre Kinder dem Gotte darstellten und befahlen, der da heiligt, und nicht zweifelten, daß die im Glauben dargebrachten Früchte der Ehe von Gott angesehen würden und aus Gnaden als ihm angehörig und hiermit als von ihm geheiligt zu betrachten seien, in demselben Glauben sollten sie auch ihre Ehe als von ihm angenommen und geheiligt betrachten. Die ungleiche Ehe war ja nicht unter Verleugnung des Christenthums eingegangen. — Eines nur ist, was man nicht als Gedanken des Ap. annehmen kann, das ist ein angebornes Geheiligtsein der Kinder, eine aus der Natur solcher Ehen oder überhaupt irgend einer Ehe an sich fließende Gemeinschaft der Kinder mit dem Reich der Gnade. In allem Andern will ich mich gern über den Sinn der Stelle eines Bessern belehren lassen."

Es war den Engländern vorbehalten, in dieser Richtung der Auslegung die äußerste Consequenz zu ziehen.

W a l k e r u s, Wilh. W a l l i u s et Leonhard T w e l l s (cfr. Wolfii curas) ἡγίασται de s. b a p t i s m o tantum accipiunt; ita interpretantur: saepius usu venisse, ut maritus infidelis per uxorem fidelem ad fidem adeoque baptismum sit perductus [also ἡγίασται = er ist getauft worden]; sin minus ita res haberet et pars infidelis ut plurimum talis mansisset, liberos, ex ejusmodi conjugio natos, baptismi participes fieri non potuisse adeoque in naturali immunditie fuisse relictos. Urgent, ἁγιάζεσθαι 1. Cor. 6, 11 und Eph. 5, 26 de baptismo adhiberi.

Dagegen W o l f: si tam feliciter cum re Christiana actum

fuisset, non opus futurum erat omni illa St. Pauli admonitione ut alter conjugum alterum religionis causa non desereret. Paulus v. 16 sperari quidem ejusmodi infidelis conjugis emendationem vult, non autem hactenus semper factam esse vel certo futuram indicat.

Überblickt man die Erklärungen dieses Abschnittes (ἁγιάζειν = convertere, ad fidem praeparare, in fide educare, per preces sanctificare, ad sanctimoniam vitae aliquo modo perducere, sanctitatem conferre), so liegt auf der Hand, daß ἁγιάζειν an und für sich diese Bedeutungen nicht hat, daß also von den Auslegern ein eigentliches und uneigentliches ἁγιάζειν unterschieden, und jegliche Beeinflussung des ungläubigen durch den gläubigen Gatten für den Zweck des ἡγίασται in eigentlicher Bedeutung, von welcher Art dieselbe auch sonst sein mochte, unter den Gesichtspunkt des ἁγιάζειν (wenn auch eines präparatorischen oder communicativen) gestellt worden ist. Das Subject dieser Beeinflussung oder Einwirkung ist der gläubige Gatte. Einige Ausleger haben daher versucht, ἐν τῇ γυναικί, ἐν τῷ ἀδελφῷ zu fassen, als stände ὑπὸ τῆς γυναικός, ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ. Mit Recht ist von Andern diese Auffassung als sprachlich unrichtig abgelehnt worden. „In dem gläubigen Weibe, d. h. in der Verbindung mit ihm ist der ungläubige Gatte geheiligt." Von wem denn geheiligt? Von dem Weibe in dem Weibe? Die Härte liegt auf der Hand. Möchte man sich indeß mit der Auskunft zufrieden geben, daß P. den persönlichen Einfluß habe zurücktreten lassen wollen, um die Verbindung zu betonen, in welcher das ἁγιάζειν stattfindet, so ist weiter zu bedenken, daß bei convertere, ad sanctimoniam perducere, in fide educare u. s. w. das persönliche Object als Gegenstand stetiger Einwirkung von Seiten des gläubigen Theils und seines der Heiligkeit entgegenführenden Einflusses aufgefaßt werden muß. In dem praeterito ἡγίασται ist das praeparare, perducere, educare vollendet; der ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ist ein conversus, ein ἡγιασμένος. Nicht also von dem heiligenden Einfluß ist (unter der Voraussetzung, daß ἁγιάζειν soviel ist, als einen heiligenden Einfluß ausüben) die Rede, sondern von der glücklichen Vollendung desselben; die Engländer würden hiernach

nicht so Unrecht haben, wenn sie ἡγίασται erklären als: baptizatus est, oder ad baptismum adductus est. Kurz, 1. Cor. 7, 14 heißt es nicht: ἁγιάζεται γάρ, sondern ἡγίασται. — Bei L. de Dieu, Rückert, Meyer tritt der ἁγιάζων zurück: „Die Verbindung des nichtchristlichen Gatten mit dem christlichen hat die Wirkung, daß die ἁγιότης des letzteren auf den ersteren übergeht.“ Und zwar ἁγιότης bei Meyer als „höheres Analogon der jüdisch-theokratischen Gottgeweihtheit.“ Diese ἁγιότης wird dem christlichen Theile in seiner Eigenschaft zukommen, Mitglied des heiligen Gottesvolkes (der christlichen Gemeinde) zu sein. Ist denn der ἄπιστος als Ehemann eines christlichen Weibes eo ipso Mitglied der Gemeinde? Konnte Paulus sagen, daß in diesem Falle die copula conjugalis trotz der Apistie die Zugehörigkeit des Gatten zum heiligen Gottesvolke bestimme? — Wollte der Exeget sich solchen Fragen mit der Behauptung entziehen, daß der Apostel eben Dies und nichts Anders gesagt habe, dem Exegeten aber nicht aufgelegt werden könne, die Aussagen des Apostels zu verantworten, so ist einfach daran zu erinnern, daß ἡγίασται nicht heißt: die Profanität ist aufgehoben, noch viel weniger: die Heiligkeit ist übertragen worden oder übergegangen, sondern daß diese Phrasen lediglich dem Exegeten angehören und ohne Weiteres zu beseitigen sind, wenn sie einen der anderweitigen apostolischen Lehre widersprechenden Sinn ergeben. —

Wir werden hiernach in der zweiten Gruppe eine richtige Erklärung unsrer Stelle nicht zu suchen haben.

Dritter Abschnitt.

ἡγίασθαι und ἅγιον εἶναι soviel als: zum heiligen Volke Gottes gerechnet werden.

Zwingli. Posterior sensus: sanctificatus est, id est: in familiam et populum Dei censetur infidelis, dum alter conjugum fidem amplectitur. Hinc fit, ut etiam liberi sancti sint i. e. in populum Dei censi, potiorem enim partem proles sequitur.

Calvin 2: „alioqui liberi vestri etc.“ Argumentum ab effectu: si immundum esset vestrum conjugium, liberi, qui inde nascuntur, immundi forent; sunt autem sancti, ergo et sanctum

conjugium. — Docet locus, segregari piorum liberos ab aliis quadam praerogativa: ut sancti in ecclesia reputantur; speciale privilegium, quod liberis fidelium tribuit Apostolus, fluit ex beneficio foederis, quo superveniente deletur naturae maledictio et Deo per gratiam consecrantur, qui natura profani erant. Idem Theod. Beza. Ganz an Calvin sich anschließend, Gerlach (Bibelwerk): Heilige Kinder — von Natur der Sünde und dem Tode unterworfen, fließt ihnen aus dem Segen des Bundes, in welchen die Eltern getreten sind und der den Fluch der Natur aufhebt, die Heiligkeit zu, d. h., die, welche unheilig waren, werden Gott geweiht. —

Die Lehre Calvin's und seiner Anhänger faßt Quenstedt (Dogm. locus de baptismo) gut zusammen:

liberos fidelium nasci sanctos, ab omni reatu immunes, Deo gratos, acceptos haereditario jure a matris utero, imo antequam nascantur, contineri in foedere et esse in populo Dei.

Man hat versucht, die Angehörigkeit der Kinder aus gemischten Ehen an die Kirche (bez. an das heilige Volk), und zwar kraft der Geburt, also die haereditaria sanctitas durch talmudische Analogien zu erweisen:

Drusius: impuri פְּסוּלִים Phesictha 31. 2: Israelitae erant recti et non inventus est in eis פָּסוּל impurus „sancti sunt.“ Quos hic dicit sanctos, Hebraei כשורים vocant i. e. rectos. Sic enim dicunt: „si gentilis congrediatur cum filia Israel, puer inde natus rectus erit, i. e. sanctus.“ Quod tamen obtinuit primum post datam legem. Nam tunc, inquiunt, Deus misericors liberum faciebat infantem a semine patris ita, ut matrem sequeretur. Ante datam legem alia ratio erat.

Lud. Cappellus aliquantum addit ad Drusii sententiam ex Maimonide in Misna Tom. 1 lib. 2: „si gentilis vel servus rem habent cum Judaea, foetus erit nihilominus genuinus et legitimus.“ Ἅγια igitur: „censentur in foedere.“

Drusii et Cappelli sententia Grotio probatur.

Quae Schöttgen in horis Hebr. profert, ad locum nostrum non pertinent. Melius Lightfoot locum illustravit, quem adeas. Von spätern talmudischen Gelehrten sind Wetstein, Vitringa und Braune zu nennen. Ersterer bringt unter andern

gung der Gemeinschaft, mit welcher der eine Theil seine Ehe auf Gottes Wort stellt und sie im Gebet auf dem Herzen trägt, auch der andere Theil mit aufgenommen ist. — [Nun folgt eine Auslassung zu Hemistich 2, die auf ganz anderen Voraussetzungen, als den eben entwickelten beruht: „Seht ihr eure Ehe für unrein an, so müßt ihr auch eure Kinder, die Früchte der Ehe, als durch dieselbe für ausgeschlossen aus der Gemeinschaft der Gnade erachten, welche nur Gott heilig macht. Nun seht ihr sie aber, wie sie es auch wirklich sind, nicht für unrein und ausgeschlossen aus dieser Gemeinschaft der Gnade, und **soweit** als heilige an; hiermit könnt ihr auch die Ehe, aus welcher sie entsprossen, nicht für etwas Unreines erachten." Nun lenkt D. v. H. wieder in die anfangs betretene Bahn ein:] „In demselben Glauben, in welchem sie ihre Kinder dem Gotte darstellten und befahlen, der da heiligt, und nicht zweifelten, daß die im Glauben dargebrachten Früchte der Ehe von Gott angesehen würden und aus Gnaden als ihm angehörig und hiermit als von ihm geheiligt zu betrachten seien, in demselben Glauben sollten sie auch ihre Ehe als von ihm angenommen und geheiligt betrachten. Die ungleiche Ehe war ja nicht unter Verleugnung des Christenthums eingegangen. — Eines nur ist, was man nicht als Gedanken des Ap. annehmen kann, das ist ein angebornes Geheiligtsein der Kinder, eine aus der Natur solcher Ehen oder überhaupt irgend einer Ehe an sich fließende Gemeinschaft der Kinder mit dem Reich der Gnade. In allem Andern will ich mich gern über den Sinn der Stelle eines Bessern belehren lassen."

Es war den Engländern vorbehalten, in dieser Richtung der Auslegung die äußerste Consequenz zu ziehen.

Walkerus, Wilh. Wallius et Leonhard Twells (cfr. Wolfii curas) ἡγίασται de s. baptismo tantum accipiunt; ita interpretantur: saepius usu venisse, ut maritus infidelis per uxorem fidelem ad fidem adeoque baptismum sit perductus [also ἡγίασται = er ist getauft worden]; sin minus ita res haberet et pars infidelis ut plurimum talis mansisset, liberos, ex ejusmodi conjugio natos, baptismi participes fieri non potuisse adeoque in naturali immunditie fuisse relictos. Urgent, ἁγιάζεσθαι 1. Cor. 6, 11 und Eph. 5, 26 de baptismo adhiberi.

Dagegen Wolf: si tam feliciter cum re Christiana actum

fuisset, non opus futurum erat omni illa St. Pauli admonitione ut alter conjugum alterum religionis causa non desereret. Paulus v. 16 sperari quidem ejusmodi infidelis conjugis emendationem vult, non autem hactenus semper factam esse vel certo futuram indicat.

Überblickt man die Erklärungen dieses Abschnittes (ἁγιάζειν = convertere, ad fidem praeparare, in fide educare, per preces sanctificare, ad sanctimoniam vitae aliquo modo perducere, sanctitatem conferre), so liegt auf der Hand, daß ἁγιάζειν an und für sich diese Bedeutungen nicht hat, daß also von den Auslegern ein eigentliches und uneigentliches ἁγιάζειν unterschieden, und jegliche Beeinflussung des ungläubigen durch den gläubigen Gatten für den Zweck des ἡγίασται in eigentlicher Bedeutung, von welcher Art dieselbe auch sonst sein mochte, unter den Gesichtspunkt des ἁγιάζειν (wenn auch eines präparatorischen oder communicativen) gestellt worden ist. Das Subject dieser Beeinflussung oder Einwirkung ist der gläubige Gatte. Einige Ausleger haben daher versucht, ἐν τῇ γυναικί, ἐν τῷ ἀδελφῷ zu fassen, als stände ὑπὸ τῆς γυναικός, ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ. Mit Recht ist von Andern diese Auffassung als sprachlich unrichtig abgelehnt worden. „In dem gläubigen Weibe, d. h. in der Verbindung mit ihm ist der ungläubige Gatte geheiligt." Von wem denn geheiligt? Von dem Weibe in dem Weibe? Die Härte liegt auf der Hand. Möchte man sich indeß mit der Auskunft zufrieden geben, daß P. den persönlichen Einfluß habe zurücktreten lassen wollen, um die Verbindung zu betonen, in welcher das ἁγιάζειν stattfindet, so ist weiter zu bedenken, daß bei convertere, ad sanctimoniam perducere, in fide educare u. s. w. das persönliche Object als Gegenstand stetiger Einwirkung von Seiten des gläubigen Theils und seines der Heiligkeit entgegenführenden Einflusses aufgefaßt werden muß. In dem praeterito ἡγίασται ist das praeparare, perducere, educare vollendet; der ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ist ein conversus, ein ἡγιασμένος. Nicht also von dem heiligenden Einfluß ist (unter der Voraussetzung, daß ἁγιάζειν soviel ist, als einen heiligenden Einfluß ausüben) die Rede, sondern von der glücklichen Vollendung desselben; die Engländer würden hiernach

nicht so Unrecht haben, wenn sie ἡγίασται erklären als: baptizatus est, oder ad baptismum adductus est. Kurz, 1. Cor. 7, 14 heißt es nicht: ἁγιάζεται γάρ, sondern ἡγίασται. — Bei L. de Dieu, Rückert, Meyer tritt der ἁγιάζων zurück: „Die Verbindung des nichtchristlichen Gatten mit dem christlichen hat die Wirkung, daß die ἁγιότης des letzteren auf den ersteren übergeht." Und zwar ἁγιότης bei Meyer als „höheres Analogon der jüdisch-theokratischen Gottgeweihtheit." Diese ἁγιότης wird dem christlichen Theile in seiner Eigenschaft zukommen, Mitglied des heiligen Gottesvolkes (der christlichen Gemeinde) zu sein. Ist denn der ἄπιστος als Ehemann eines christlichen Weibes eo ipso Mitglied der Gemeinde? Konnte Paulus sagen, daß in diesem Falle die copula conjugalis trotz der Apistie die Zugehörigkeit des Gatten zum heiligen Gottesvolke bestimme? — Wollte der Exeget sich solchen Fragen mit der Behauptung entziehen, daß der Apostel eben Dies und nichts Anders gesagt habe, dem Exegeten aber nicht aufgelegt werden könne, die Aussagen des Apostels zu verantworten, so ist einfach daran zu erinnern, daß ἡγίασται nicht heißt: die Profanität ist aufgehoben, noch viel weniger: die Heiligkeit ist übertragen worden oder übergegangen, sondern daß diese Phrasen lediglich dem Exegeten angehören und ohne Weiteres zu beseitigen sind, wenn sie einen der anderweitigen apostolischen Lehre widersprechenden Sinn ergeben. —

Wir werden hiernach in der zweiten Gruppe eine richtige Erklärung unsrer Stelle nicht zu suchen haben.

Dritter Abschnitt.

ἡγίασθαι und ἅγιον εἶναι soviel als: zum heiligen Volke Gottes gerechnet werden.

Zwingli. Posterior sensus: sanctificatus est, id est: in familiam et populum Dei censetur infidelis, dum alter conjugum fidem amplectitur. Hinc fit, ut etiam liberi sancti sint i. e. in populum Dei censi, potiorem enim partem proles sequitur.

Calvin 2: „alioqui liberi vestri etc." Argumentum ab effectu: si immundum esset vestrum conjugium, liberi, qui inde nascuntur, immundi forent; sunt autem sancti, ergo et sanctum

conjugium. — Docet locus, segregari piorum liberos ab aliis quadam praerogativa: ut sancti in ecclesia reputantur; speciale privilegium, quod liberis fidelium tribuit Apostolus, fluit ex beneficio foederis, quo superveniente deletur naturae maledictio et Deo per gratiam consecrantur, qui natura profani erant. Idem Theod. Beza. Ganz an Calvin sich anschließend, Gerlach (Bibelwerk): Heilige Kinder — von Natur der Sünde und dem Tode unterworfen, fließt ihnen aus dem Segen des Bundes, in welchen die Eltern getreten sind und der den Fluch der Natur aufhebt, die Heiligkeit zu, d. h., die, welche unheilig waren, werden Gott geweiht. —

Die Lehre Calvin's und seiner Anhänger faßt Quenstedt (Dogm. locus de baptismo) gut zusammen:

liberos fidelium nasci sanctos, ab omni reatu immunes, Deo gratos, acceptos haereditario jure a matris utero, imo antequam nascantur, contineri in foedere et esse in populo Dei.

Man hat versucht, die Angehörigkeit der Kinder aus gemischten Ehen an die Kirche (bez. an das heilige Volk), und zwar kraft der Geburt, also die haereditaria sanctitas durch talmudische Analogien zu erweisen:

Drusius: impuri פסולים Phesictha 31. 2: Israelitae erant recti et non inventus est in eis פסול impurus „sancti sunt.“ Quos hic dicit sanctos, Hebraei כשרים vocant i. e. rectos. Sic enim dicunt: „si gentilis congrediatur cum filia Israel, puer inde natus rectus erit, i. e. sanctus.“ Quod tamen obtinuit primum post datam legem. Nam tunc, inquiunt, Deus misericors liberum faciebat infantem a semine patris ita, ut matrem sequeretur. Ante datam legem alia ratio erat.

Lud. Cappellus aliquantum addit ad Drusii sententiam ex Maimonide in Misna Tom. 1 lib. 2: „si gentilis vel servus rem habent cum Judaea, foetus erit nihilominus genuinus et legitimus.“ Ἅγια igitur: „censentur in foedere.“

Drusii et Cappelli sententia Grotio probatur.

Quae Schöttgen in horis Hebr. profert, ad locum nostrum non pertinent. Melius Lightfoot locum illustravit, quem adeas. Von spätern talmudischen Gelehrten sind Wetstein, Vitringa und Braune zu nennen. Ersterer bringt unter andern

auch folgende Stelle Chethuboth IV, 3: peregrina si proselyta facta fuerit et cum ea filia ejus — si concepta fuerit et nata in sanctitate, est ut filia Jsraelitica per omnia. Meyer citirt Jebamoth f. 78. 1: si gravida fit proselyta, non opus est, ut baptizetur infans, quando natus fuerit; baptismus enim maris ei cedit pro baptismo.

Pott unter Berufung auf die Leistungen Wetstein's, Schöttgen's, Vitringa's, Braune's: ἁγιάζεται habetur, ac si ad religionem judaicam transierit ipse. Nostro loco: inter vere Christianos refertur, scilicet hac spe paene explorata, fore ut conjux infidelis fidem vitamque ad exempli conjugis fidelis praestantiam conformet; alioqui enim et liberi ejusmodi conjugum imparium non pro Christianis haberi possint quod tamen fit, sc. quia et de his eandem futurae professionis religionis christianum spem animo concipere licet. Freilich steht von diesen Bedingungen im Texte nichts. —

Übrigens glaube ich nicht, daß man heute noch versuchen würde, die talmudischen Pfützen für die Auslegung der apostolischen Schriften als Quellen zu benutzen.

Joh. Crichton 2: ἅγια sunt membra ecclesiae et ut talia ad foedus pertinent.

C. Baumgarten, 2: Die Kinder werden als zum eigenthümlichen Volke Gottes gehörig und als Glieder desselben angesehen, die zu allen gottesdienstlichen Vorrechten des Gnadenbundes einen wohlbegründeten Anspruch, Recht und Befugniß haben.

Flatt 2: sie gehören zur wahren christlichen Kirche; sie werden für Christenkinder geachtet.

Schleusner (lex. s. v. ἁγιάζειν): recipere aliquem in verorum Dei cultorum numerum, adducere ad coetum Christianorum Act. 20, 32. 26, 18. Hebr. 10, 14. 1. Cor. 1, 2 und Jud. 1. 1. Cor. 7, 14: maritus enim non Christianus annumerandus est quodammodo Christianis ob uxorem Christianam. Ebenso Stolz. Eigenthümlich Wahl (lex. s. v.): maritus profanus eo, quod uxorem habet Christianam, ut Christianus tractatur.

Die Angehörigkeit an die Gemeinde der Heiligen ist bei Vitringa abgemagert bis zu einer bloßen Präsumtion: infantes fidelium Parentum ideo dicuntur sancti, quia juste ex lege caritatis praesumimus, eos esse sanctificatos per spiritum sanctum.

Am vorsichtigsten Kling:

„Das ἡγίασται ist nicht subjectiv zu nehmen, da die Voraussetzung hiervon, der Glaube, fehlt, nicht auf die zukünftige Bekehrung zu beziehen, nicht auf die Heiligung des ehelichen Umgangs durch das Gebet des gläubigen Theils; es bezeichnet die christlich-theocratische Weihe. Der nicht-christliche Ehegatte, als der in der Lebenseinheit mit dem christlichen stehende (μία σάρξ) participirt an dessen Heiligkeit (Gottgeweihtheit), ist nicht als profan zu betrachten, sondern als in Beziehung stehend zur Gottesgemeinde und zu Gott selbst. Nun der apagogische Beweis: Wenn die innige Lebenseinheit, welche zwischen Ehegatten stattfindet, wovon der eine Theil gläubig, der andere aber nicht gläubig ist, dem letztern keine Weihe giebt, so folgt daraus, daß auch die Lebenseinheit zwischen christlichen Eltern und deren Kindern den letztern eine solche nicht giebt, daß die Kinder der Christen als unrein, als profan, als den Heiden gleich zu achten sind. Dem stellt er aber als zugestanden, als eine bei ihnen feststehende Voraussetzung entgegen, daß dieselben heilig sind, daß sie vermöge jener Lebenseinheit oder Wesens- oder unmittelbaren innigen Lebensgemeinschaft als solche angesehen werden, die zum λαὸς ἅγιος gehören. — Soweit Kling.

Wenn aus der oben mitgetheilten Auslegung Calvin's und seiner Anhänger hervorgeht, daß von ihnen die Angehörigkeit der Christenkinder (nämlich der noch ungetauften) an die Kirche behauptet worden ist, so ist das nicht so zu verstehen, als hätten die Lutheraner, mit welchen jene über diesen Gegenstand in nicht geringen Streit gekommen waren, die Angehörigkeit der ungetauften Christenkinder an die Kirche geläugnet. Der eigentliche Streitpunkt war die verschiedene Auffassung der kirchlichen Angehörigkeit. Quenstedt (Dogm., loc. de baptismo S. 164 obs. XI) sagt: Infantes Christianorum pertinere ad ecclesiam est aequivocum; intelligi enim potest vel ita, quod aditum habeant ad ecclesiam, et sic esse sanctos ante baptismum, quod et nos asserimus, vel quod sint ante baptismum membra ecclesiae et sic aeternae vitae participes, uti Calviani accipiunt — hoc negamus. Man wird aus den nachfolgenden Anführungen sehr bald erkennen, daß die Ausleger der lutherischen Kirche die Beziehung des Reinseins auf die Eltern allein, wie sie von Luther aufgestellt und neuer-

dings von Hofmann wieder aufgenommen worden ist („Dir sind die Kinder heilig oder rein"), mit wenigen Ausnahmen aufgegeben und ein objectives Näherstehen der Christenkinder zur Kirchengemeinschaft aus dem Prädicat ἅγια erschlossen haben.

Joh. Gerhard (loci ed. Cotta Tom. 9 p. 248): haec sanctitas liberorum ex christianis parentibus natorum non est mere politica mundities, cum etiam extra ecclesiam discrimen sit inter legitimos ac naturales sive spurios liberos; nec est interna sanctitas ac mundities cordis; ac si liberi Christianorum ex utero matris nascantur sancti, cum non minus, quam reliqui concipiantur ac nascantur in peccatis Ps. 51, 7. Eph. 2, 3., sed est sanctitas ecclesiastica, quod silicet tales liberi ex Christianis parentibus nati, si vel maxime alteruter tantummodo parens fidelis sive Christianus sit, censeantur in ecclesia nati atque aditum ad baptismum, initiationis sacramentum habeant; reliqui vero, qui ex infidelibus parentibus nati immundi sunt censendi, hoc est: non pertinet ad illos promissio divina: „ero Deus tuus et Deus seminis tui" ideoque non patet illis aeque ac Christianorum liberis aditus ad baptismum, sed oportet eos prius instituí, ubi adoleverint, ac fidem Christianam profiteri. Videtur autem loquendi formula ab apostolo usurpata ex lege levitica deducta, in qua propter immunditiem leviticam quidam extra castra aliquamdiu manere cogebantur: ita quoque liberi infidelium immundi dicuntur, quia non statim in infantia patet illis aditus per baptismum in ecclesiam, cujus typus castra Israelitica fuerunt.

Martin Chemnitz 2. (loci, tom. 2 p. 228): sanctos Christianorum liberos vocat, non quod sint vel sine peccato originali vel sine reatu, priusquam nascantur et mundentur lavacro aquae in verbo. — Vocantur filii Christianorum sancti, sicut Rom. 11, 16 gentem Iudaicam, licet excaecatam jam, vocat sanctam; si delibatio sancta, sancta et massa, si radix sancta, et rami. Propterea, quod pertineant ad promissionem: ita vocantur fidelium liberi sancti, quia Act. 2, 39:" nobis facta est promissio et liberis vestris."

Quenstedt 2 (Dogm., loc. de baptismo p. 163):

Sunt sancti, sc. ecclesiastice i. e. vi promissionum et foederis admittantur ad Sacramentum initiationis, quo

fidem concipiunt; sunt sancti, quia sunt nati in ecclesia et ad eos bona ecclesiae pertinent, puta ratione aditus, non vero ratione membrorum aut verarum partium; sunt sancti, quatenus separati sunt a Turcis et Judaeis omnibusque aliis, qui extra ecclesiam vivunt et nascuntur.

Balduin 2: sanctitas iterum intelligitur non spiritualis et ecclesiastica, qua filii Dei sumus, ipsi grati et accepti, haec enim sanctitas non carnali nativitati, sed spirituali, quae ex Deo est, accepta ferenda est: sed sanctitas legalis et politica, quod ejusmodi liberi jus aditumque habent ad beneficia ecclesiae, id quod iis, qui foris sunt, denegatum est, nisi legitimo modo advocentur; idcirco immundi sunt, h. e. ad accipienda ecclesiae priviligia non idonei, quibus opponuntur sancti, h. e. ex fidelibus parentibus nati et ex hoc ad adeundum jus filiorum Dei apti. — Et hoc primum Apostoli nostri argumentum, cur matrimonium fidelis et infidelis conjugis solvendum non sit, quia maritalis illa consuetudo non est illicita aut Deo ingrata, siquidem liberos ex tali matrimonio susceptos ad beneficia ecclesiae admittit, quod iis, qui ex toro polluto, h. e. ab ethnicis parentibus geniti sunt, denegatum est.

Calov 2. (in Bibl. illustr.), wie Balduin; meint aber auch: negari non potest, illam etiam conjugis infidelis sanctificationem ad personam certa ratione extendi posse, quod aliquam inferat bonorum ecclesiasticorum communionem qualia sunt: mutua communicatio de rebus divinis, precatio seu intercessio apud Deum partis fidelis pro infideli, revocatio partis infidelis a proposito peccandi etc. — eine Auffassung, die in den zweiten Abschnitt gehört, und hier nur gelegentlich mitgetheilt wird, weil Calov kein Gewicht darauf legt.

Selbst einigen reformirten Theologen ist diese Beziehung der sanctitas liberorum auf die Tauffähigkeit nicht fremd:

L. Cappellus: ex hoc loco non potest colligi, liberos parentis fide aut sanctificari aut salvari, sed hoc tantum vult, quod liberi Christianorum a baptismo non arceantur, tanquam ἀκάθαρτα (quae vox pari sensu usurpatur de gentibus Act. 10, 28, quod a praedicatione arceantur), quia mimirum ecclesia praesumit, fidelium liberos in fide instituendos fore.

J. Clericus (der Remonstrant) gegen Hammond: quae

affert, nullo modo probant, ἁγιάζεσθαι idem esse, quod baptizari. Equidem hoc deduci facile patior, liberos Christianorum posse baptizari, quia sancti sunt, h. e. habentur, quasi pars populi Dei.

Auch die neuern Theologen haben in ἅγιος eine nähere Beziehung zu den Gütern und Gnadenmitteln der Kirche gefunden.

Bengel 2. Est matrimonium christianum, est soboles christiana. Ἅγια sancti. Ab hoc differt ἡγίασται, ut sanctum fieri a sanctum esse: sed sanctitas ipsa liberorum et parentis infidelis eadem est. Dicit puritatem aliquam, quae non solum facit, ut proles sit legitima, non adulterina, sed propinquiorem aliquam cum ecclesia necessitudinem et apertiorem januam ad fidem ipsam importat.

Heidenreich 2: ἅγια id. q. γνήσιά; ἀκάθαρτος id. qu. βέβηλος, κοινὸς, Deo non consecratus, in civitatem Dei non recipiendus, cui opponitur ἅγιος Deo sacer, cui patet aditus ad civitatem Dei.

Osiander 2: ἅγιά ἐστιν mehr, als ἡγίασται. Die Kinder sind Gott geweiht, eben weil sie von Gottgeweihten kommen. Durch die innige Gemeinschaft mit den Eltern, durch welche ihre Aufnahme in die Gemeinschaft des Herrn und der Kirche, oder jedenfalls die Befähigung und ein gewisses Anrecht dazu vermittelt ist.

Ich kann mich bei Beurtheilung der in diesem Abschnitte mitgetheilten Auslegungen kurz fassen. Ἁγιάζεσθαι heißt niemals: zum Volke Gottes gerechnet oder gar dem Volke Gottes einverleibt werden; ebenso wenig involvirt das Prädicat ἅγιος die Angehörigkeit an das Volk Gottes, bez. die Mitgliedschaft in demselben, oder die Tauffähigkeit. Daß Letzteres mit dem richtig verstandenen ἅγιος dogmatisch vereinbar ist, soll nicht in Abrede gestellt werden, aber im Worte selbst liegt diese Beziehung nicht, auch nicht im Zusammenhange.

Vierter Abschnitt.

Ἁγιάζεσθαι und ἅγιον εἶναι soviel, als: zum Dienste Gottes geweiht sein.

Flacius und Amesius ad 1. Tim. 4, 5: quoad usum conjugii, sicut omnes creaturae ad suum usum sanctificantur.

Joh. Crichton 1: procreatio sobolis etiam ab infideli facta ad commodum et incrementum ecclesiae N. T. spectat.

Olearius: sanctificatur uxor infidelis per virum fidelem et vicissim, dum tanquam vas sacrum destinatur usui sancto ex affectu sancto sobolem in honorem Dei procreandi. — Sicut aliae oblationes fiunt voto, ita liberi sanctificantur, in quantum Deo a parentibus consecrantur.

S. Baumgarten 1.: Der ungläubige Mann ist zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt und fähig gemacht worden, daß er zur Zeugung eines heiligen Samens und Vermehrung der Kirche Gottes mit göttlicher Genehmhaltung bestimmt und brauchbar ist, ja wirklich gereicht. —

Diese Auffassung, welche mir zu hem. 1. die einzig zulässige zu sein scheint, ist, soviel ich weiß, von den neuern Exegeten nicht weiter beachtet worden. Bevor ich jedoch näher darauf eingehe, habe ich noch einer von de Wette angeregten für die Auslegung nicht unwichtigen Frage zu gedenken, ob τὰ τέκνα ὑμῶν, wie von sämmtlichen Exegeten bisher angenommen worden, wirklich auf die Kinder der gemischten Ehepaare und nicht vielmehr auf die Kinder der rein christlichen Ehepaare zu beziehen sei. Ihm scheint das Letztere allein richtig. Er sagt (Studien und Kritiken 1830 S. 670): „Zuvörderst liegt es nicht im Gange der Rede, daß die gemischten Paare angeredet sein sollen; nach v. 15 ist von ihnen in der dritten Person die Rede, und erst v. 16 wendet sich der Apostel zur Anrede, aber nicht der ganzen Paare, sondern der einzelnen Eheleute, theils des Weibes, theils des Mannes. Sodann ist klar, daß das ἐπεὶ etwas Anerkanntes und Unbestrittenes ankündigt, etwas, woraus die Behauptung, daß in gemischter Ehe der eine Gatte durch den andern geheiligt werde, bewiesen werden soll. Nun aber läßt sich nicht denken, daß die Kinder gemischter Ehen geradezu als Glieder der christlichen Gemeinschaft (denn das heißt ἅγιος) angesehen worden seien. Wenn es unter den Christen noch zweifelhaft war, ob der christliche Gatte eines Nichtchristen in der Ehe verharren sollte: so konnten die Kinder nicht geradezu als Glieder der christlichen Gemeinschaft angesehen werden, zumal da der nichtchristliche Theil, besonders der Mann, es wohl oft gehindert haben wird, daß seine

Kinder sich zur christlichen Kirche hielten. Der Ap. muß sich auf etwas berufen, was außer dem bestrittenen Falle lag, aber eine gewisse Aehnlichkeit hatte und eine Anwendung litt. Dies ist aber nichts anderes, als das Verhältniß der christlichen Kinder überhaupt zur christlichen Gemeinschaft, so daß ὑμῶν sich auf alle corinthischen Christen bezieht. Die Kinder der Christen waren noch nicht eigentlich in die christliche Gemeinschaft aufgenommen, waren noch nicht getauft, und nahmen auch nicht an den Andachtsübungen und den Liebesmahlen der Gemeinde Theil: mithin hätte man sie als ἀκάθαρτα ansehen können; allein da sie unter dem Einfluß des christlichen Geistes standen, von ihren Eltern mit der christlichen Gesinnung und Ueberzeugung genährt wurden und also mittelbar an der christlichen Gemeinschaft Theil nahmen, so waren sie ἅγια und zwar nach der einstimmigen Ansicht aller Christen. Gerade so stand nun ein nichtchristlicher Gatte durch seinen christlichen Gatten unter dem Einflusse des christlichen Geistes, und war mithin ein mittelbares Glied der christlichen Gemeinschaft oder wurde durch seinem Gatten geheiligt: und das will der Apostel eben behaupten."

Diese Ansicht de Wette's bleibt nicht ohne Einfluß. Rückert meint, man würde wohl kaum umhin können, sich derselben anzuschließen. Neander (im Commentar) tritt entschieden bei, „es wäre auffallend, die Kinder der gemischten Ehen schon als geheiligte bezeichnet zu sehen." Olshausen vermittelt: „das ὑμῶν kann natürlich nicht bloß auf die halbheidnischen Ehen gehen, denn was in ihnen galt, mußte noch mehr in den ganz christlichen Ehen gelten; aber auch nicht bloß auf die letzten, denn dann paßte es nicht in die Argumentation; es bezieht sich auf alle Christenkinder". Billroth (nach de Wette's Commentar auch Schrader) entscheidet sich nicht.

Jul. Müller (von der Sünde II S. 368) stimmt de Wette bei: „denn, wären nur die Kinder aus den gemischten Ehen, von denen eben die Rede ist, gemeint, so konnte denen, die in diesen Ehebündnissen eine Verunreinigung des christlichen Theils erblickten, das Geheiligtsein solcher Kinder ja unmöglich als eine sich von selbst verstehende Thatsache entgegenhalten und daraus gegen sie argumentirt werden, weil sie dasselbe nach dem Zusammenhange ihrer Denkart gewiß nicht anerkannt haben würden."

Osiander ganz wie de Wette, ohne andere Gründe hinzuzufügen.

Hofmann: daß nicht von den Kindern gemischter Ehen, sondern von den Kindern christlicher Ehen die Rede ist, will nicht bloß durch das sonst zu allgemeine ὑμῶν oder die sonst offenbare Ungenügendheit der Begründung, sondern vor allem dadurch ererwiesen sein, daß es ja darauf ankam, die sittliche Natur eines natürlichen Lebensverhältnisses durch die eines andern zu beleuchten.

Meyer (3te Auflage des Commentars) ist entschieden zu de Wette's Ansicht übergetreten. Nur Kling hat sich zu Olshausen zurückgewendet: ὑμῶν geht auf die christlichen Ehegatten überhaupt, die in gemischten Ehen nicht ausgeschlossen.

Von den neuesten Exegeten hat sich, soviel ich weiß, nur einer entschieden gegen de Wette und seine Nachfolger erklärt, nämlich Harleß (Ehescheidungsfrage S. 86):

„Aus der Anrede" euere (ὑμῶν) Kinder ist aber gewiß nicht zu schließen, daß sich hier Paulus an die Gemeinde und an deren Kinder wende. Da ginge der ganze Nerv der Argumentation verloren. Vielmehr redet er im Affect der Theilnahme diese korinthischen Ehepaare oder eigentlich den christlichen Theil derselben an, indem er ihnen die Wahrheit des Gesagten von einem Punkt aus zu fühlen giebt, für welchen die christlichen Gatten als Eltern am empfänglichsten sein mußten. Ist, wie ihr meint, eure Verbindung unrein, so sind auch deren Früchte unrein. Nun aber sind sie heilig."

Die Anhänger der de Wetteschen Auffassung würden hierauf freilich erwiedern können, daß sie den Nerv der Argumentation ganz anderswo fänden, und daß die Harleßsche Bemerkung sie nicht weiter berührte. Indeß ist nicht zu leugnen, daß de Wette's Auffassung auf schwachen Füßen steht. Es soll nicht im Gange der Rede liegen, daß v. 15 (mit ὑμῶν) die gemischten Paare angeredet werden; noch v. 15 sei von ihnen in der dritten Person die Rede; erst v. 16 wende sich der Apostel zur Anrede aber nicht der ganzen Paare, sondern der einzelnen Leute. Darauf ist zu erwiedern, daß Paulus in v. 14 durchaus nicht die gemischten Paare anredet, sondern den gläubigen Theil der gemischten Paare, gerade so, wie v. 16, denn die Bedenken gegen die Mischehe werden schwerlich bei dem ungläubigen Theile zu suchen sein, sondern

bei dem gläubigen; diesen hatte Paulus also anzureden, um seine Bedenken zu widerlegen. Ὑμῶν nun zeigt die Anrede an, nöthigt aber durchaus nicht zu der Annahme, daß beide Eheleute angeredet werden; Paulus hatte von dem Verhältniß des gläubigen Theils zum ungläubigen so eben geredet. Sollte er nun, den gläubigen Theil anredend, sagen: Deine und des ungläubigen Gatten Kinder? Es ist ein Grundgesetz aller Sprachen, daß in ἡμεῖς der Redende und seine Genossen, in ὑμεῖς der Angeredete und seine Genossen sich zusammenfassen, und in Bezug auf die τέκνα ist doch wohl der angeredete gläubige Theil Genosse des Ungläubigen. Wenn de Wette behauptet: in v. 15 sei von den gemischten Paaren in der dritten Person die Rede, so ist das ein Irrthum. Es ist zunächst von dem ungläubigen Theile die Rede, dann folgt mit οὐ δεδούλωται ein allgemeiner Grundsatz, unter den auch der angeredete gläubige Theil subsumirt ist. Es hindert also gar nicht, v. 15 als Fortsetzung der Anrede an den gläubigen Theil zu fassen, woran sich dann v. 16 auf das Trefflichste anschließt.

Der zweite Grund de Wette's steht ebenso wenig fest. Er sagt: P. könne nicht das Bestrittene durch ein Bestrittenes beweisen wollen. Das Bestrittene sei die ἁγιότης des ungläubigen Theils, Pauli Beweismittel nach älterer Auslegung die ἁγιότης der Kinder aus dieser Mischehe. Atqui es sei undenkbar, daß die Kinder der gemischten Ehe geradezu als Glieder der christlichen Gemeinschaft angesehen worden seien. Hierauf ist zu erwiedern, daß die τέκνα als ἅγια noch nicht Glieder der christlichen Gemeinschaft sind. Dann: ist die de Wette'sche Undenkbarkeit noch keine unbestrittene Gewißheit. Wie nun, wenn in der jungen Gemeinde zu Corinth schon während des Ap. Anwesenheit Mischehen bestanden — und es wäre wunderbar, wenn sie nicht bestanden hätten! wenn P. bereits während seiner Anwesenheit Veranlassung gehabt, sich über die Kinder aus solchen Ehen zu erklären, und es wäre ja wiederum wunderbar, wenn christliche Väter und Mütter nicht primo loco nach ihrer Bekehrung an das Seelenheil der Kinder gedacht hätten! wenn weiter der gläubige Theil mit der Paulinischen Erklärung sich begnügt und bona fide die Ehe mit dem ungläubigen fortgesetzt, bis die Zulässigkeit einer solchen Ehe von judaisirenden Irrlehrern ihnen verdächtigt worden wäre? Allerdings

hätten sie aus dieser apostolischen Erklärung über die Kinder einen Rückschluß auf den Character ihrer Ehe machen können. Aber welches angefochtene Gewissen beruhigt sich bei Syllogismen? P. deutet ja selbst darauf hin, daß sie aus der ἁγιότης der Kinder das ἡγίασθαι des ungläubigen Theils hätten erschließen können. Aber sie haben es eben nicht gethan, sie begehren ausdrückliche apostolische Entscheidung. — Vorstehendes hat keine weitere Bedeutung, als der de Wette'schen Undenkbarkeit gegenüber die Denkbarkeit hervorzuheben, oder doch wenigstens zu zeigen, daß die Undenkbarkeit nicht so unbestritten ist, de Wette also keinen ausreichenden Grund hat, die recepta interpretatio ohne Weiteres zu verlassen.

Fragen wir nach dem Resultate der de Wette'schen Erklärung, insbesondere nach dem Unterschiede desselben von der bis dahin üblichen Auffassung, so setzt de Wette an die Stelle des Syllogismus (die Kinder sind heilig — die Kinder stammen aus einer Mischehe, folglich muß auch diese insoweit an der ἁγιότης participiren) eine Analogie: wie ungetaufte Christenkinder an der Heiligkeit ihrer Eltern Theil nehmen, so müssen auch ungetaufte Gatten an der Heiligkeit ihrer getauften Gatten und damit mittelbar an der Gemeinde Theil nehmen. Man erkennt sofort, daß diese Analogie nichts beweist. Das Verhältniß zwischen gläubigen und ungläubigen Gatten ist dem Verhältnisse zwischen christlichen Eltern und Kindern nicht analog. Ich will hier nicht einmal des tiefsten Grundes gedenken, auf welchem die ἁγιότης der Christenkinder beruht, der promissio divina. Begründet denn nicht die ἀπιστία des Gatten, der ἄπιστος bleibt — denn nur von einem solchen ist die Rede — ein anderes Verhältniß als die im Christenthum geborenen und erzogenen Kinder zu ihren christlichen Eltern haben? Auf der einen Seite beharrlicher Unglaube, auf der anderen Bestimmung und Fortbildung zum Glauben? Welcher denkende Corinthier sollte hier die Analogie zutreffend finden und sie als überzeugenden Beweis hinnehmen? Die Gemeinschaft zwischen Getauften und Ungetauften kann in ihrem Erfolg eine sehr verschiedene sein und daher auch sehr verschieden prädicirt werden. —

Was sich erwarten ließ, das ist geschehen. Man hat versucht, die de Wette'sche Erklärung aufzubessern, und namentlich

das tertium comparationis so auszudrücken, daß die verglichenen Fälle eine stringentere Beziehung zu einander erhalten.

Meyer concludirt so: „wie bei Kindern nichts Anderes, als der specifische Verband mit Christen (ihren Eltern) das Heiligende ist, so muß auch in der gemischten Ehe derselbe Verband denselben Einfluß haben.“ Er setzt also für das unbestimmte Wort Gemeinschaft den specifischen Verband, und behauptet, daß er derselbe ist in dem Verhältniß zwischen Kindern und christlichen Eltern, wie in der Ehe zwischen dem gläubigen und ungläubigen Theile. Für specifischen Verband sagt er in der Anmerkung: unmittelbare innige Lebensgemeinschaft. Kling gebraucht für dieselbe Sache das Wort: innige Lebenseinheit. Die genannten Ausdrücke werden also nunmehr das verbesserte tertium comparationis enthalten. Wenden wir indeß diese Categorieen auf den vorliegenden Fall an, so erhellt sofort, daß der specifische Verband, die unmittelbare innige Lebensgemeinschaft, die innige Lebenseinheit zwischen den in Rede stehenden Gatten, wenigstens in der Hauptsache nicht mehr bestand. Der eine Theil πιστὸς, der andere ἄπιστος, können wir in Abrede stellen, daß diese Gegensätze den Quell des Lebens, das unmittelbare Leben berühren? Also auf diesem Hauptgebiete, auf welchem alles Zweifeln und alles Antworten sich bewegt, bestand die innige Lebenseinheit nicht mehr. Es können daher aus derselben auch keine Folgerungen gezogen werden. Wir haben von allem Factischen, von allem Christlichen durchaus abzusehen, um nicht in dieser Ehe, sondern in der Ehe überhaupt ein natürliches Lebensverhältniß zu finden und dieses als unmittelbar innige Lebensgemeinschaft, als Lebenseinheit zu bestimmen. Aber gesetzt auch, daß in dem vorliegenden Falle bei allem Gegensatz im tiefsten Lebensgrunde noch eine natürliche Gemeinschaft oder aliquote Lebenseinheit bestand, wird und kann der Apostel von der natürlichen Gemeinschaft einen Segen für den ungläubigen Theil ableiten, der von Allem, was die natürliche Gemeinschaft in sich faßt, toto genere verschieden ist, und müßte nicht auch die heidnische Ehe, wenn sie sonst die innige Lebenseinheit bewahrt, beiden Gatten das Prädicat des ἡγίασται eintragen? —

Das hat der scharfblickende Hofmann wohl gesehen, und darum darauf verzichtet, aus der natürlichen Lebenseinheit bei tiefstem Gegensatz im Glaubensleben eine ἁγιότης des ungläubigen

Theils herzuleiten. Er meint, es handle sich in unsrer Stelle nur um die sittliche Thunlichkeit einer Gemeinschaft in natürlichem Lebensverhältnisse. Es wird also das natürliche Lebensverhältniß nicht als Lebenseinheit gefaßt, in welcher sonderbarer Weise geistliche Prädicate des einen auf den andern übergehen sollen, sondern als die Naturbasis, auf welcher die christliche Gemeinschaft sich zu entfalten hat. Die Scheidung, an welche doch ängstliche Gemüther nach vv. 12. 13 gedacht haben — wenigstens hat es der Ap. Paulus so aufgefaßt — tritt ganz in den Hintergrund. Der gläubige Theil fragt nicht, ob er sich um des Herrn willen müsse scheiden lassen, sondern er fragt, ob im natürlichen Verhältnisse eine Gemeinschaft sittlich thunlich sei. Darauf antwortet Hofmann mit folgender Parallele: „wie es christlichen Eltern nicht in den Sinn kommt, das Verhältniß zu ihren Kindern aufzuheben, als ob dieselben für sie unrein wären, so ist auch der ungläubige Gatte durch den Gatten geheiligt, so daß dieser der christlichen Gemeinschaft nicht unwerth wird.“ Diese Erklärung sinkt freilich bis unter die de Wette'sche zurück. Abgesehen von der sprachlichen Unmöglichkeit, ἁγιάζεσθαι und ἅγιον εἶναι als subjectives oder relatives Reinsein zu verstehen, hat Hofmann das tertium comparationis, den zwingenden Grund, aus welchem von den Verhältnissen der Kinder zu den Eltern auf das Verhältniß der Gatten in der Mischehe, und zwar, wie er sich ausdrückt, auf die sittliche Thunlichkeit einer solchen Gemeinschaft geschlossen werden muß, anzuführen unterlassen.

Somit stellt sich auch dieser letzte Versuch, die de Wette'schen Voraussetzungen in einer textgemäßen Weise zu verwerthen, als vergeblich dar, weshalb nach meiner Ansicht davon abzusehen ist.

Es wird nun noch in der Kürze auf die verschiedenen Erklärungen des ἐν τῇ γυναικί, ἐν τῷ ἀνδρί einzugehen sein. Clemens Al. setzt dafür geradezu ὑπὸ τῆς γυναικός, ὑπὸ τοῦ ἀνδρός — lexicalisch unzulässig. Die übrigen griechischen und lateinischen Väter halten an der eigentlichen Bedeutung von ἐν fest, wenn auch nicht disertis verbis, so doch dem Sinne nach. Per uxorem übersetzt Zwingli, Erasmus, Flacius, Pagnini, Castalio u. A., so auch meist die älteren Ausleger der zweiten Gruppe; eben so unrichtig, wie propter uxorem Christianam und respectu uxoris bei Beza, Piscator u. A., auch noch bei

Flatt und Bengel. Die Meisten finden durch ἀνήρ — ἐν τῇ γυναικί die consuetudo conjugalis ausgedrückt und geben ihren Erklärungen gern die Form, daß letzteres im Subject erscheint: usus conjugalis licitus est et sanctus. So schon die apologia confessionis, Calixt., Joh. Piscator u. A., Wolf: conjugium Deo probatur — ganz verkehrt von einigen motivirt bei Polus (Synops): hic ὁ ἀνήρ et ἡ γυνή dicuntur metonymice pro usu viri et uxoris, i. e. consuetudine conjugali. Bei den Neuern wird ἐν τ. γ. meist richtig umschrieben durch: in der Verbindung, in der Lebensgemeinschaft, in der Lebenseinheit mit dem Weibe. —

Mit allem Nachdrucke ist daran zu erinnern, daß ἐν τῇ γυναικί gramatisch auf ἡγίασται zu beziehen ist. „Geheiligt ist der Mann in der Verbindung mit dem gläubigen Weibe" kann so verstanden werden: der (heidnische) Ehemann eines christlichen Weibes ist geheiligt; dies Verständniß aber ist sprachlich und sachlich falsch. Es muß heißen: Geheiligt ist der heidnische Mann als Gatte eines christlichen Weibes, oder was dasselbe ist: innerhalb seiner Verbindung mit dem Weibe. — Der Verbalbegriff wird stets durch einen präpositionellen Zusatz beschränkt; namentlich drücken dergleichen Zusätze mit ἐν aus, daß der Verbalbegriff nur in einem bestimmten Medium, auf einem bestimmten Gebiete Geltung habe oder haben solle. Ἁγιάζεσθαι ἐν Χῷ, ἐν τῇ ἀληθείᾳ sagt aus, daß nicht die Heiligung in der ganzen unbestimmten Weite ihres Begriffs, sondern die Heiligung gemeint sei, welche in Christo, in der Wahrheit geschieht. Nicht außerhalb Christi, nicht außerhalb der Wahrheit ist die Heiligung gedacht, sondern ἐν Χῷ, ἐν τῇ ἀληθείᾳ. Demzufolge kann auch in unsrer Stelle ἁγιάζεσθαι ἐν τῇ γυναικί nur heißen: in der Gemeinschaft mit dem Eheweibe (nicht außerhalb derselben), oder was dasselbe ist, innerhalb der Schranken der ehelichen Gemeinschaft geheiligt werden. Es hätte also nicht erst von dogmatischer Seite her behauptet werden sollen, daß die Heiligung nicht auf die Person des Mannes, sondern allein auf die Stellung des Ehemannes als solchen zu beziehen sei. Diese Restriction ergiebt sich sprachlich mit Nothwendigkeit. „Nicht außerhalb der Gemeinschaft mit dem Eheweibe, sondern in derselben ist der Mann geheiligt."

Nachdem dies vorangeschickt worden, wird es nicht mehr so schwer sein, die einzig zulässige Bedeutung von ἁγιάζεσθαι festzustellen. Die Schwierigkeit der Auslegung hat vorzugsweise darin ihren Grund, daß der sehr umfängliche Verbalbegriff von ἁγιάζεσθαι eine Fülle von Momenten bietet, deren einzelne sich bei einiger Combinationsgabe leicht und ansprechend in vorweg bereit gehaltene Meinungen über den Sinn der Stelle einfügen lassen.

Die Aufgabe der gesunden Exegese wird eben die sein, in dem Texte diejenigen Bestimmungen aufzufinden und herauszustellen, welche den Begriff des ἁγιάζεσθαι in feste Schranken einschließen, und der Divination innerhalb der ganzen Breite des Wortes wehren. Diese beschränkenden Bestimmungen ergeben sich sofort:

1., Es heißt nicht: der Mann wird geheiligt, sondern er ist geheiliget.

2., der Mann ist geheiligt als Ehemann einer gläubigen Frau, oder innerhalb des ehelichen Verhältnisses mit der gläubigen Frau, nicht außerhalb desselben.

3., Der ἄπιστος ἀνήρ ist geheiligt; seine ἀπιστία ist durch das ἡγίασται keineswegs aufgehoben, sondern sie bleibt.

Wäre dem anders, so wäre weder für das Bedenken, noch für die Antwort des Apostels irgend welche Veranlassung vorhanden.

Wir haben also nach einem ἡγίασθαι zu fragen, welches nicht für das innere Leben, sondern nur für ein bestimmtes Verhältniß Geltung hat, welches ferner von einem Individuo ausgesagt werden kann trotz seiner persönlichen Apistie.

Durch die Apistie ist offenbar jede Angehörigkeit an die Gemeinde, jede Beinflussung durch den gläubigen Theil ausgeschlossen, sofern eben dies die Voraussetzung des apostolischen Bescheides ist, daß der ἀνήρ ἄπιστος ist und ἄπιστος bleibt. — Die Auslegung: der Mann ist in seinem ehelichen Verhältnisse rein, oder als rein zu erachten, ist somit unrichtig, denn giebt der Apostel keinen apostolischen Machtspruch, sondern eine motivirte Entscheidung, so ist immer zu fragen: aus welchen Gründen denn rein? Bleibt der Heide nicht Heide, also ein ἀκάθαρτος auch im Ehebette? P. argumentirt unter Voraussetzung der fortdauernden ἀπιστία; die heidnische Unreinheit des Mannes wird also in keinerlei Weise als hinweg-

genommen behauptet. Die gläubige Frau wird nicht damit beruhigt, daß ihr heidnischer Ehemann im Ehebette aufgehört habe, ein Heide, also ein Unreiner zu sein, sondern damit, daß er trotz seiner Unreinheit in ihrem ehelichen Verhältnisse ein ἡγιασμένος, die Fortdauer des Ehebandes also in Rücksicht auf den Herrn und sein Reich vollständig unbedenklich sei. Dieses Unbedenkliche, Zulässige, welches erst die Folge des ἡγίασται ist, hätte man nicht als eigentlichen Wortsinn von ἡγίασται ansehen sollen. Wir fragen immer wieder:

wie kann der ἄπιστος, ἀκάθαρτος zugleich ein ἡγιασμένος sein? oder, allgemeiner ausgedrückt:

wie kann etwas (ganz gleich, ob Person oder Sache) geheiligt sein, ohne daß seine natürliche Beschaffenheit verändert wird?

Es wird überall da der Fall sein, wo ein Object in den Dienst des Heiligen (Gottes) gestellt wird, ohne daß eine sittlich freie Entschließung möglich oder für die betreffende Dienstleistung nöthig ist:

Gefäße z. B. werden so, wie sie sind, in den Dienst Gottes gestellt; ihre Beschaffenheit bleibt unverändert, nur ihre Verwendung ändert sich. In diesem Sinne heißt es bei den LXX: ἁγιάζειν τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου (Exod. 29, 44), τὸ θυσιαστήριον (40, 9), τὴν οἰκίαν (Lev. 27, 14), τὸν ἀγρόν (27, 17. 18), τὰ πυρεῖα τῶν ἁμαρτωλῶν (Num. 17, 3.) τὸ ἀργύριον (Jud. 17. 3.) u. s. w. Wollte man sagen, daß diese Beziehung eben nur bei Gefäßen, Geräthen, überhaupt Sachen vorkommen könne, so würde man sehr bald eines Anderen überzeugt werden. Lev. 8, 30: καὶ ἡγίασε τὸν Ἀαρὼν καὶ τὰς στολὰς αὐτοῦ. Hier kann offenbar das ἡγίασε von Aaron nur in demselben Sinne ausgesagt werden, wie von den στολαῖς, also: er stellte Aaron und seine Kleidung in den Dienst des Heiligthums (Gottes). Nicht anders ist Num. 3, 13. zu verstehen, ἡγίασα ἐμοὶ πᾶν πρωτότοκον, denn ganz abgesehen von der anderweiten Beschaffenheit des πρωτότοκον (also auch von seiner anderweiten ἁγιότης) wird dasselbe so, wie es ist, in den Dienst Gottes gestellt. — Die Person wird als Gefäß, Werkzeug dem Herrn zugeeignet, sofern die freie Selbstbestimmung zurücktritt. Aehnlich redet der Apostel 2. Tim. 2, 21 von einem

σκεῦος ἡγιασμένον καὶ εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον und meint damit eine in den Dienst des Herrn gestellte, für seine Zwecke brauchbare Persönlichkeit (wobei selbstverständlich die subjective Heiligung im Gleichniß zurücktritt; daß sie anderweitig vorhanden war, soll nicht in Abrede gestellt werden). —

Wollte man indeß diese Analogien überall noch nicht treffend finden, weil doch geradezu mit heidnischer Unreinigkeit das ἡγίασται in Verbindung gebracht sei, und sich bei den genannten Persönlichkeiten doch noch nicht überall eine sittlich-persönliche Basis denken lasse, so sind wir in den Stand gesetzt, auch diesem Bedenken zu begegnen und Beispiele aufzuführen, welche genau der Situation in 1. Cor. 7, 14. entsprechen.

Jerem. 51, 27: ἁγίασατε ἐπ' αὐτὴν ἔθνη (v. 28: ἔθνη, τὸν βασιλέα τῶν Μήδων κ. τ. λ.). Der Prophet läßt Gott den Herrn seinen unsichtbaren Gewaltigen gebieten: sie sollen in Seinen Dienst stellen Heidenvölker wider Babel. Das ἐπ' αὐτήν enthält die nähere Begrenzung, innerhalb welcher die Perser und Meder ἡγιασμένοι sein sollen. Ebenso

Jes. 13, 3: Ἐγὼ συντάσσω· ἡγιασμένοι εἰσίν (nämlich die Perser und Meder im Kriege gegen Babel), καὶ ἐγὼ ἄγω αὐτούς. Ich gebiete (spricht der Herr), sie sind meine Dienstmannen (in den Dienst gestellt für Gottes heilige Zwecke); und ich führe sie." Die Analogie mit dem ἡγίασται liegt auf der Hand: die Heiden sind als solche für den angegebenen Zweck im Dienste Gottes, ἡγιασμένοι. —

Somit fasse ich das erste Hemistich von 1. Cor. 7, 14 so: denn in den Dienst Gottes gestellt ist (oder im Dienste Gottes steht) der ungläubige Mann in seiner Verbindung mit dem gläubigen Weibe, oder kurz: „Gottes Diener ist der ungläubige Mann in seiner Ehe mit der Christin." Wie das zu verstehen ist, zeigt das nachfolgende τέκνα, dessen Rückbeziehung auf das ἡγίασται ἐν τῇ γυναικί unzweifelhaft ist. Der Dienst Gottes kann sich nur auf das eheliche Verhältniß und dessen Früchte erstrecken. Was in diesem Verhältnisse gezeugt ist, ist für Gott und Sein heiliges Reich gezeugt, bez. geboren. So geschieht darin dem Reiche Gottes ein

ein Dienst, nicht der Welt. — Ganz so die Exegeten des 4ten Abschnitts, deren Auslassungen man oben noch einmal nachsehen wolle.

Ich gehe zum 2ten Hemistich über. Daß ἐπεὶ logisch die Stelle eines ganzen Satzes (εἰ δὲ μὴ οὕτως ἔχει, oder dergl.) vertritt, ist bekannt. Das hinzu gefügte ἄρα hebt nachdrücklich hervor, daß zwischen dem 2ten und 1sten Hemistich nicht ein historisches Verhältniß besteht (also etwa nur gesagt wird, was geschehen soll, wenn die Voraussetzung des 1sten Hemistich nicht zutrifft), sondern ein syllogistisches: (es wird angegeben, was nothwendig folgt, wenn die erste Voraussetzung nicht zutrifft). Von den meisten Auslegern wird der Indicativ nach ἐπεὶ näher begründet, man erwartet nämlich den Optativ: „die Kinder würden unrein sein." Es heißt bei Rost (Passowsches Lexic.) sehr richtig: „Dieses selbstständig anreihende ἐπεί hat, gleich allen zurückdeutenden Partikeln, keinen Einfluß auf den modus des Satzes, und findet sich daher neben allen Modusformen, und in allen Satzgestaltungen." Der Grund, weshalb die Ausleger den Optativ erwarten, ist einfach der, daß sie ihn erst in den zu ergänzenden Bedingungssatz eintragen: „wenn dem nicht so wäre," worauf dann freilich ein Optativ im Nachsatz kaum zu umgehen ist. Man soll aber ergänzen: „wenn dem nicht so ist," worauf dann der Indicativ im Nachsatze sich von selbst ergiebt. Daß der Apostel in lebendiger Rede Gedachtes oder Gefolgertes, wie Thatsächliches behandelt, ist bei alledem richtig.

Gründlich falsch aber ist die Annahme: ἐπεί leite etwas allgemein Bekanntes, ein Concessum ein, — man hat dabei über die logisch-hypothetische Folgerung hinweggesehen, und auf νῦν δὲ ἅγιά ἐστι hingesehen, ohne dabei zu bedenken, daß sich das Sätzlein mit νῦν δέ ziemlich selbstständig neben den Satz mit ἐπεί hinstellt, ja demselben gegenüberstellt, so daß die grammatische Subsumtion unter ἐπεί nur mit einiger Härte ausgeführt werden kann. Es ist ja genugsam bekannt, wie der Ap. anscheinend abhängige Gedankenmomente sofort von ihren Conjunctionen ablöst und in selbstständigen Sätzen ausspricht, sobald sie aus der logischen Unterordnung heraustreten und in der ihnen beiwohnenden Bedeutsamkeit für sich gedacht werden. — Somit liegt nicht in dem ἐπεί, sondern in dem gegensätzlich gefaßten, nicht weiter motivirten νῦν

δὲ ἅγιά ἐστι die Präsumtion einer grundlegenden Aussage, aus welcher das ἡγίασται vom Apostel erschlossen sein dürfte. Etwa so: Eure Kinder sind ἅγια, folglich muß bei dem ἄπιστος, ἀκάθαρτος ἀνήρ ein ἡγίασθαι stattgefunden haben. Zu dieser Annahme wird man freilich gedrängt, wenn man das νῦν δέ mit Gewalt unter ἐπεί preßt: „da sonst eure Kinder unrein wären, da sie jetzt aber heilig sind. Man vergißt dabei, daß ἐπεί da sonst heißt, und daß, wenn es auf den Satz mit νῦν δέ bezogen würde, letzterer wiederum heißen würde, da sonst jetzt aber die Kinder rein sind, offenbar ein derber Unsinn. — Will man durchaus τὰ τέκνα ἅγιά ἐστιν als syllogistische Grundlage (sententia major) festhalten, so würde dann allerdings die vielbewegte Frage eintreten: ob denn diese Grundlage wirklich bei den Corinthiern so fest gelegen hätte, daß die Kinder aus gemischter Ehe heilig seien, oder ob man nicht vielmehr die unbestrittene Heiligkeit der Kinder aus rein christlichen Ehen zu Grunde zu legen hätte. Hierüber ist indeß schon oben geredet worden, auch darüber, wie man sich unter der Voraussetzung: der Apostel argumentire ex concesso, die Sachlage etwa zu denken habe. —

So ausschließlich indeß von den neuern Exegeten diese Ansicht, daß τὰ τέκνα ἅγιά ἐστιν die Basis der Argumentation sei, vertreten wird, so halte ich sie dennoch für grundfalsch. Nicht bloß ἄρα folgert, sondern auch νῦν. Man vergleiche Rost-Passow's Lexicon: νῦν zeigt die unmittelbare Folgerung einer Handlung [hier also einer Wahrheit] aus der andern, vornämlich in der Verbindung νῦν δέ, nun aber, so aber, unter diesen Umständen aber.

In unserer Stelle also: „da der ungläubige Mann in dem gläubigen Weibe geheiligt ist, bei dieser Sachlage sind die Kinder heilig. Der Apostel argumentirt nicht ex concessis, sondern aus dem Hauptsatze mit ἡγίασται, aus welchem er eine für den christlichen Ehegatten überaus wichtige, beruhigende und tröstliche Folgerung ableitete. —

Dies Satzverhältniß ist für die richtige Auffassung der τέκνα ἅγια von großer Bedeutung. Ist der heidnische Gatte in den Dienst Gottes gestellt, so wird, da der christliche Gatte ohnehin mit all den Seinen im Dienste Gottes steht, von dem in Rede

stehenden Verhältniß mit Recht behauptet werden können, daß es im Dienste Gottes steht. Was aus diesem Verhältniß hervorgeht, wird an dem Character desselben nothwendig participiren, jedoch nimmermehr in einer Ausdehnung, die über den Character des Grundverhältnisses hinausgreift. Somit werden auch die Kinder in den Dienst Gottes gestellt d. h. ἡγιασμένα sein, jedoch wird und muß sich ein tief greifender Unterschied zwischen dem ἡγίασται des ungläubigen Theils und zwischen der ἁγιότης der τέκνα ergeben. Das erstere ist restringirt, es gilt nur für das eheliche Verhältniß. Dagegen sind die Kinder ἅγια ohne Restriction, denn eben als Kinder gehören sie ganz und gar jenem heiligen Grundverhältnisse an, in welches keine Restriction eindringt, da dieselbe ja nur in Betreff der anderweitigen Verhältnisse des ungläubigen Theils, nicht in Betreff seiner ehelichen Stellung stattfindet. — Was aber ohne Restriction (d. h. ohne Beschränkung auf gewisse vorübergehende Zwecke) in den Dienst Gottes gestellt ist, das ist Gotte angehörig, Gottes Eigenthum. Somit heißt τέκνα ἅγια Kinder, die Gotte angehören, die Gottes Eigenthum sind, und der Satz mit ἐπεί ist so zu fassen: „da eure Kinder sonst dem Heidenthum angehören, nunmehr aber sind sie Gottes Eigenthum."

Ich verkenne nicht, daß bei dieser Auffassung eine Schwierigkeit nicht gehoben, sondern nur verlegt worden ist. Wird der Satz: τὰ τέκνα ἅγιά ἐστιν als Basis der Argumentation angesehen, so erklärt sich daraus das ἡγίασται mit Leichtigkeit, dagegen ist es schwierig, diesen apostolischen Satz aus dem Zusammenhange zu begreifen. Wird dagegen erklärt, wie wir erklärt haben, so ist es schwierig, sich das ἡγίασται zurechtzulegen. Stellt Paulus diesen Satz als decretum divinum oder apostolicum hin, oder hat er sich ihm aus der Natur der Sache oder aus dem Zusammenhange ergeben? Bei Beantwortung dieser Frage würde man Vieles als dogmatische Auskunft heranziehen können, was einige fälschlich als Auslegung gegeben haben, insbes. die Erklärung des Chrysost. und Theodoret: ὁ ἄπιστος τῇ ἁγιότητι τοῦ πιστοῦ νενίκηται oder in der neuesten Meyer'sche Fassung: die Profanität des nichtchristlichen Theiles ist in seiner Verbindung mit dem christlichen aufgehoben oder Luthers: dem Reinen ist Alles rein. — Ich halte indeß alle diese Erklärungsmittel für exegetisch unberechtigt. Halten wir daran fest, daß der gläubige Gatte

in den Dienst des Herrn gestellt war, und daß er mit vollstem Rechte die Verheißung Gottes auf sich und seine Nachkommenschaft beziehen durfte: so ergiebt sich von selbst, daß der ungläubige Gatte, falls er die Ehe fortsetzte, alle die Folgen für sein ehelich Verhältniß und für seine Nachkommenschaft auf sich zu nehmen hatte, welche aus der Gläubigkeit seines Gemahls nach Gottes unverbrüchlichem Wort nothwendig abflossen. Mochte nun der heidnische Gemahl diese Folgen für geringfügig ansehen, oder gar die Absicht haben, der christlichen Erziehung seiner Kinder entgegenzutreten, so ist kein Mensch im Stande, die objectiven Consequenzen der Stellung aufzuheben. Hatte er eingewilligt, die Ehe mit dem gläubigen Gatten fortzusetzen, so hatte er sich damit ohne Weiteres — mochte er davon wissen wollen oder nicht — in den Dienst Gottes gestellt. Und gerade diese persönliche Entschließung des ungläubigen Theils, die Ehe fortzusetzen, ist die Voraussetzung des Paulinischen ἡγίασται, denn dem 14ten Verse geht unmittelbar vorher: εἰ ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ und εἰ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετὰ τῆς γυναικὸς τῆς πιστῆς. Da jedoch dies συνευδοκεῖν schwerlich mit dem Bewußtsein verbunden war, daß sich der Ungläubige nunmehr in den Dienst Gottes stelle, so beschreibt Paulus die nichts desto weniger unabwendbare Folge des συνευδοκεῖν: er ist in den Dienst Gottes gestellt &c.

Wäre dem nicht so (ἐπεί), d. h. könnte sich der Heide im Ehestande mit einer Christin dieser Stellung (sc. im Dienste Gottes und für dessen Zwecke) entziehen, oder, was dasselbe ist, wäre sein Wille, im Ehebette für das Heidenthum zu wirken, mächtiger, als der dem christlichen Theile verbürgte Gotteswille — kurz, wäre er nicht geheiligt, so würden eure Kinder allerdings dem Heidenthum angehören, nun aber sind sie Gottes Eigenthum. —

Ich könnte mich hiermit begnügen, allein es liegt mir an, meine Auslegung, womit ich die Geschichte der Auslegung überhaupt beendet habe, dem Zwecke entgegenzuführen, um deswillen diese Beilage gegeben worden ist. Da werde ich denn freilich nicht umhin können, mich auf das Feld der dogmatischen Application zu begeben. Es erhebt sich nämlich sofort die Frage, wie die ἁγιότης der Kinder zu verstehen sei. Die Gottesangehörigkeit ist

der Grundbegriff aller ἁγιότης; aus ihr entfaltet sich ein reiches Leben, in welchem die Erfüllung stetig zunimmt, bis die Vollendung der Gottesgemeinschaft in der Ewigkeit eintritt. Was schließt die ἁγιότης auf ihrer ersten Stufe (bei den τέκνοις) ein, und was schließt sie aus?

Zunächst ist aus unsrer Stelle ersichtlich, daß der Apostel die eheliche Gemeinschaft der Christen aus den natürlichen Bedingungen, unter welchen überhaupt eheliche Gemeinschaft stattfindet, an keinem Theile heraushebt. Zwar ist in unsrer Stelle zunächst nur von einer Mischehe die Rede. Aber auch in einer rein christlichen Ehe war ein Mehreres, als τέκνα ἅγια, nicht zu erhoffen. So wird der Schluß wohl richtig sein, daß in der rein christlichen Ehe nicht andere Voraussetzungen für die ἁγιότης der Kinder vorhanden gewesen sein können, als in der Mischehe. Erörtern wir aber den in 1. Cor. 7, 14 vorliegenden Fall, so ist der eine Theil ἄπιστος, der andere πιστός. In Betreff der persönlich angeeigneten Heiligkeit sind die Eheleute diametral verschieden. Der Apostel kann daher unmöglich die ἁγιότης der Kinder davon abhängig gemacht haben, daß die Eltern die Heiligkeit in ihr substantielles Leben aufgenommen und auf diese Weise durch Zeugung und Geburt den Kindern zugeeignet hätten, denn eben bei dem einen Theile war eine solche persönlich angeeignete Heiligkeit gar nicht vorhanden. Ferner, da die Kinder heilig heißen, und nicht halbheilig, so werden wir weiter mit Recht anzunehmen haben, daß die ἁγιότης den Kindern auch nicht durch die persönliche Heiligkeit des gläubigen Theils mittelst Zeugung und Geburt mitgetheilt ist, sondern daß sie anderswoher komme. Erwägen wir indeß, daß die Kinder heidnischer Eltern nicht ἅγια, sondern ἀκάθαρτα heißen, so werden wir doch wieder darauf hingewiesen, daß dies Prädicat irgend wie durch die Eltern vermittelt wird. Nun aber haben wir bereits gesehen, daß es mit der natürlichen Fortpflanzung persönlicher Heiligkeit in gar keinem Zusammenhange steht. So ergiebt sich von selbst, daß es mit der Stellung, welche die Eltern einnehmen, nämlich als Eheleute im Dienste Gottes zu stehen und für seine heiligen Zwecke das eheliche Zusammenleben fortzusetzen, zusammenhängt. Was in dieser heiligen Dienststellung geboren wird, das ist freilich des Herren Eigenthum und darum heilig. — Aber könnte nicht auch diese Gottesangehö-

rigkeit den Kindern durch Geburt mitgetheilt, oder angeboren sein? — Hierauf ist zu antworten, daß die dienstliche Angehörigkeit an Gott ebensowenig, wie irgend eine andere Stellung, in das substantielle Wesen des Menschen umgewandelt und durch Fortpflanzung der Menschheitssubstanz mitgetheilt werden kann. Königskinder werden nicht als solche erzeugt und geboren, denn das Königthum ist eine Stellung, und der Träger desselben ist ein Mensch. Sie haben allerdings die Verheißung, daß die königlichen Ehren der Eltern auch auf sie übergehen werden, und leben von Kindes Beinen an im königlichen Glanz. Aber gezeugt und geboren sind sie als Menschen, nicht als Königskinder. — Es ist daran festzuhalten, daß die ἁγιότης, wie die königliche Würde, ein Accidenz ist und niemals zur Substanz irgend welcher Menschen werden kann. Es hieße, Gottes Naturordnung umstürzen, wenn man annehmen wollte, daß sich in Zeugung und Geburt nicht bloß die Substanz, sondern auch die Accidenzien des Menschen fortpflanzen. Nur das ist zuzugeben, daß die Substanz in der normalen Kräftigkeit ihrer Functionen durch Schuld der Eltern deteriorirt, oder in der einseitigen Anwendung einzelner Kräfte und Triebe zu individuellen Ausschreitungen disponirt und in solchem Zustande auf die Kinder übertragen werden kann, immer aber als Substanz und nicht zugleich mit ihren Accidenzien. Ich weiß wohl, daß man mir Augustin's Lehre entgegenhalten und mir sagen wird: die Sünde ist auch Accidenz, nicht Substanz des Menschen und doch vererbt sie sich. Vererbt? ja. Aber durch die Geburt — nein. Ich unterscheide sehr bestimmt zwischen dem peccatum originis, sofern es nach Gottes gerechtem Gerichte nicht bloß auf den ersten Menschen, sondern auf die Menschheit sich erstreckt (διῆλθεν Rom. 5) und zwischen Augustin's wissenschaftlicher Begründung. Es ist nicht zu sagen, welch' eine grenzenlose Verwirrung der Traduzianismus in die theologische Wissenschaft gebracht hat, und zu welchen Ungereimtheiten es führen mußte, die ὀργὴ τοῦ θεοῦ durch physiologischen Prozeß sich fortpflanzen zu lassen. Des Flacius Versuch, die Fortpflanzung der Accidenzien durch Zeugung in der Weise abzustellen, daß er die Sünde für die Substanz der Menschheit erklärte, war eigentlich nichts weiter, als ein Versuch, die Augustinische Lehre vor den Grundlehren der natürlichen Gottesordnung zu retten. Calvin's angeborne Heiligkeit der Christenkinder (in welcher Sündenvergebung, Kindschaft bei Gott, Kirchen-

mitgliedschaft u. s. w. enthalten sein soll) ist nichts weiter, als eine Durchführung der Augustinischen Lehre auf entgegengesetztem Gebiet. Läßt sich der Zorn Gottes durch den Zeugungsprozeß propagiren, warum nicht auch die Gnade? Ist die Sünde natürlicher Weise mittheilbar, warum nicht auch die subjective Heiligkeit und Gerechtigkeit? Dringt der Geist des Ungehorsams auf dem Wege natürlicher Abstammung in die Kinder ein, warum nicht auch der heilige Geist? — Zorn, Gnade Gottes, sündiges Wesen, Gerechtigkeit sind Accidenzien, die sich eben physiologisch nicht fortpflanzen lassen. Dabei muß es bleiben.*) — Nichts desto weniger steht Alles, was vom Fleisch geboren wird, unter der Sünde und unter dem Zorne Gottes, und zwar von der ersten Sünde her, denn die Menschen werden thatsächlich nicht in einen Zustand der Gottesgemeinschaft, sondern der Gottentfremdung hineingeboren, und müssen erst wiedergeboren werden, wenn sie der Gottesgemeinschaft theilhaftig werden wollen. Das peccatum originis erstreckt sich auf jedes Kind, mag es nun in der Christenheit oder außerhalb derselben geboren sein, denn es ist φύσει ἄθεος, und zwar zeigt sich das εἶναι ὑφ' ἁμαρτίαν nicht bloß in der Negation, in dem Nichthaben Gottes, sondern, da kein Mensch ohne geistige Erfüllung bleiben kann (weil er absolute Receptivität ist), positiv in dem Ergreifen dessen, was er haben kann, in der Begierde nach der Welt und ihrer Lust. Will man dies εἶναι ὑφ' ἁμαρτίαν dadurch erklären, daß man die ὀργὴ τοῦ θεοῦ jedem neugebornen Kinde imputirt werden läßt, so habe ich nichts dawider. Wenigstens wird dann für die Zueignung der Gnade nicht ein andrer Weg aufzusuchen sein, wiewohl ich auf beiden Gebieten, nämlich des Zorn's und der Gnade die Ausdrucksweise am angemessensten finde, daß Gott kraft des Sündenfalls den Zorn — oder kraft der Verheißung die Gnade auf die Menschen erstreckt, und zwar nicht auf physiologischen, sondern auf Seinem Weltregierungswege.

Doch es ist nicht dieses Ortes, ausführlich auf die Augustinische Lehre einzugehen. Sie ist überhaupt nur insoweit besprochen worden, als sie zur Vermittelung der Erkenntniß dient, daß Gott den Kin-

---

*) Damit steht nicht im Widerspruche, was ich Anm. 6. ausgeführt habe. Disponirende Einwirkung ist nicht substantielle Mittheilung.

dern die ἁγιότης der Eltern nicht auf dem Wege der Zeugung mittheilt, sondern daß er die ἁγιότης kraft seiner Verheißung auf die Kinder erstreckt, und zwar in der gleichen Maaße, wie bei den Eltern. Nur daß in 1. Cor. 7, 14 die restringirte Angehörigkeit der Eltern an Gott (die Dienstangehörigkeit), bei den Kindern ohne Restriction als Angehörigkeit an Gott überhaupt erscheint.

Wir haben indeß oben bereits angedeutet, daß auch die Kinder der Christen, wie Alles, was vom Fleische geboren wird, ὑφ' ἁμαρτίαν d. h. dem Zorne Gottes unterworfen sind. Auf diese Weise scheinen einem und demselben Subjecte zwei contradictorische Bestimmungen zuzukommen, nämlich ein τέκνον ἅγιον und ein τέκνον ὀργῆς zu sein. Die Frage ist, ob sich die beiden Bestimmungen nicht gegenseitig aufheben. Ich antworte, daß, wenn beide Bestimmungen wesentliche wären, allerdings das Subject darauf gehen müßte, allein man übersieht gewöhnlich, daß diese Bestimmungen zunächst historische sind, deren eine (τέκνον ὀργῆς) freilich tief in das Wesen eingreift, ohne jedoch in das Wesen selbst überzugehen. Contradictorisches in historischen Bestimmungen ist aber allezeit und an jedem Menschenkinde vorhanden, es ist recht eigentlich der Ausgangspunkt und die Springfeder der innern und äußern Entwicklung; hier das principium agens der gottmenschlichen Geschichte, die mit dem τέκνον vorgeht; es sei denn, daß man die Geschichte gleich im Ausgangspunkte tödtet, wie die Calvinisten thun, indem sie die ganze Entwicklung und Führung des τέκνον von der Gottesangehörigkeit zur Gemeindeangehörigkeit, zur Taufe, bez. zur Kindschaft bei Gott und zur subjectiven Heiligkeit gleich im Lebensanfang, ja im Mutterleibe dadurch abgemacht sein lassen, daß die maledictio von der ererbten sanctitas infantis aufgehoben wird, also mit andern Worten, daß sie an die Stelle des geschichtlichen Prozesses einen physicalisch-chemischen setzen, bei welchem ἁγιότης und ὀργή die gegen einander operirenden Elemente sind. — Doch ich kehre zu meinem ersten Satze zurück: geschichtlich können τέκνον ἅγιον (und zwar in der angegebenen Bedeutung) und τέκνον ὀργῆς sehr wohl beisammen sein, ja der ganze Erlösungsprozeß hat dies Beisammensein zur Voraussetzung. Ich gehe auf die Stelle zurück, aus welcher

das τέκνα φύσει ὀργῆς entnommen ist (Eph. 2, 3). Wenn Paulus hinzufügt: ὡς καὶ οἱ λοιποί, so wird man sich kaum dem Zugeständniß entziehen können, daß Paulus unter den λοιποῖς die Heiden, unter den ἡμεῖς aber sich und die Juden versteht. Er sagt also auch von sich und den Juden aus, daß sie τέκνα φύσει ὀργῆς waren. Ist damit unwahr geworden, was er Röm. 11, 1. 2. von den Juden sagt, daß sie sein Volk, nämlich Gottes Volk und Eigenthum seien? Hat er nun nicht mehr Recht, das Volk unter den Gesichtspunkt einer ἀπαρχὴ ἁγία, einer ῥίζα ἁγία Röm. 11, 16 zu stellen? Oder ist, um mit den Calvinisten zu reden, sofort die maledictio (ὀργή) aufgehoben worden, weil sie sich zugleich mit dem Prädicat der ἁγιότης an dem Israel findet, welches das Evangelium verworfen hat? Nicht doch. Dies Zusammensein ist der Hebel des geschichtlichen Prozesses, der mit der Bekehrung der Juden schließt. So waren seit der Verheißung in Israel τέκνα φύσει ὀργῆς und ἅγιοι (d. i. Gottes Eigenthumsvolk) beisammen und eben darin lag das Motiv der Geschichte des Heils. — Es wird nicht nöthig sein, weitere Beispiele anzuführen. Ich kehre zu den τέκνοις ἁγίοις in unsrer Stelle zurück. Auch bei diesen ist die ἁγιότης mit der ὀργὴ beisammen. Aber diese Synthese kann nicht bleiben; es ist Unrecht, mit den Calvinisten von einem duplex status liberorum zu reden oder gar von einer chemischen Überwindung desselben. Die Sache steht vielmehr so: Der Eigenthumsherr kann und will sein ἅγιον nicht unter der ὀργή liegen lassen; in demselben geschichtlichen Gange, in welchen er Israel geführt, bringt er das ihm angehörige Menschenkind in das Bad der Reinigung; er bringt es zum Sohne. Das τέκνον ἅγιον ante baptismum wird in der Taufe aus einem τέκνον ὀργῆς zu dem Kinde seines Wohlgefallens. Somit haben die Bestimmungen der Ausleger: patet aditus ad baptismum, infantes Christianorum habent jus ad rem, sed non in re ihre Berechtigung; nur ist nicht zu vergessen, daß diese Bestimmungen nicht der Auslegung, sondern der dogmatischen Reflexion angehören, daß die Dogmatiker ferner besser von Ordnungen geredet hätten, die unter den gegebenen Voraussetzungen im Erlösungsprozeß begründet sind, als von Rechten und Ansprüchen, welche

die Kinder kraft ihrer ἁγιότης besitzen. — Es will endlich noch eins berührt sein: wie haben wir uns das Verhältniß der τέκνα ἅγια zur potestas Satanae zu denken? Ich meine, daß die Angehörigkeit an Gott und die Angehörigkeit an den Satan zwei Bestimmungen sind, die in der That nur ein aut-aut zulassen, sich aber an einem und demselben Subjecte weder zusammenfinden, noch zusammenfinden können. Damit sollen die Anfechtungen der ἅγιοι durch den Satan nicht geläugnet werden, aber Anfechtungen durch eine feindliche Macht und Unterthänigkeit unter dieselbe sind zwei grundverschiedene Dinge. — Doch ist Folgendes sehr wohl zu beachten, daß der ἅγιος auf dieser Stufe, so lange er nicht in der Gemeinschaft mit Christo steht, der größten Gefahr ausgesetzt ist, der potestas Satanae zu verfallen, ja daß er derselben verfallen muß, wenn er das Gnadenmittel verschmäht, durch welches er von allen Sünden, vom Tode und vom Teufel thatsächlich erlöst wird, sodaß nunmehr die Obrigkeit der Finsterniß keinen Anspruch an ihn hat. In diesem Sinne dankt der Apostel Col. 1, 13 dem Vater, ὃς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους d. i. nicht e potestate tenebrarum, sondern, wenn der Ausdruck erlaubt ist, e magistratu tenebrarum, wie ἐξουσία Eph. 1, 21; 2, 2 steht (Luther gut: Obrigkeit der Finsterniß), sodaß beides darin liegt: aus der Unterthänigkeit und aus der Gefahr, dem Reiche des Satan's zu verfallen, wie das nicht anders sein konnte, da sich der Apostel mit den Heidenchristen in seinem Dankgebet zusammenfaßt.

Nachträgliche Bemerkung zu Seite 48 Zeile 8. v. u.

Durch die Güte eines hochverehrten Freundes bin ich darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Worte: „Aber das behaupte ich — Gottes Reich" leicht mißverstanden werden könnten. Ich bemerke daher, daß diese Worte sich lediglich auf die Veränderung beziehen, welche mit der Stellung der σάρξ bei der Taufe eines Proselyten aus den Heiden vor sich geht, wie dem auch im Vorgehenden ausdrücklich von der σάρξ eines Heiden im Verhältniß zur σάρξ eines Christen die Rede war.

Es versteht sich von selbst, daß bei der Taufe eines Christenkindes nach der von mir vertretenen Grundansicht die Stellung der σάρξ eine weit andere ist, sofern vor der Taufe die Bestimmung für Gottes Reich, nach der Taufe die Angehörigkeit an Gottes Reich davon zu prädiciren ist.


UNIVERSITY OF CHICAGO
57 884 409